Th. U. 472 d

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme),
Erlangen und Leipzig.

Von Herrn Geheimrath Professor D. von Frank
erschienen ferner:

Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. 4 Teile. 12 Mk.

System der christlichen Gewissheit. 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

System der christlichen Wahrheit. 3. verb. Aufl. 1894. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

System der christlichen Sittlichkeit. 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 50 Pf.

Zur Theologie A. Ritschl's. 3. wesentlich erweiterte Aufl. 2 Mk.

Dogmatische Studien. 2 Mk.

Vademecum für angehende Theologen. 4 Mk. 60 Pf., eleg. geb. 5 Mk. 50 Pf.

Die Lebensmacht der Gnadenmittel. 50 Pf.

Neue Kirchliche Zeitschrift, in Verbindung mit Ob.-Kons.-Rat D. v. Buchrucker und Prof. D. Zahn herausgeg. von Prof. G. Holzhauser. I.—V. Jahrg. pro Qu. 2 Mk. 50 Pf.

Ex libris
C. HARRAEUS.

<36606372800013

<36606372800013

Bayer. Staatsbibliothek

Geschichte und Kritik

der

neueren Theologie,

insbesondere der systematischen,

seit Schleiermacher.

Von

Fr. H. R. von Frank,

† Geheimrat und Professor der Theologie in Erlangen.

Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben

von

P. Schaarschmidt,

Pastor in Zeschwitz bei Leipzig.

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf.

(G. Böhme).

1894.

Wb 165/790

Alle Rechte vorbehalten.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort des Herausgebers.

Als mein seliger Schwiegervater am 7. Februar des laufenden Jahres zur Ruhe seines Gottes einging, war er mit seiner literarischen Thätigkeit zu einem Abschluss gelangt, wie kaum jemals in seinem auch an schriftstellerischer Arbeit so reichen Leben. Eben hatte er sein System der christlichen Wahrheit in 3. Auflage erscheinen lassen. Da rief der Herr ihn so schnell heim, dass bei manchen von denjenigen, welche er durch Ueberreichung seines Werkes ausgezeichnet hatte, aus dem beabsichtigten freudigen Dankschreiben an den Autor ein tiefbewegtes Condolenzschreiben an die Hinterlassenen wurde. — Nach verschiedenen Seiten hin hatte er es ausgesprochen, dass er sich nun in literarischer Beziehung fürs erste eine Zeit der Ruhe gönnen wolle, die freilich, wenn ihn Gott nicht inzwischen zur ewigen Ruhe abgerufen hätte, kaum lange angedauert haben würde. Die produktive Thätigkeit war ihm zu sehr Bedürfniss geworden, als dass er sie länger hätte entbehren können. So hatte er sich denn auch bereits für seinen nächsten Aufsatz in der Neuen kirchlichen Zeitschrift ein Thema gewählt: es war auf die Bestrebungen der Gesellschaft für ethische Kultur abgesehen.

In unbestimmter Ferne stand aber dem Verewigten noch ein grösseres Projekt. Wenn ihm der Herr noch Zeit und Kraft dazu schenken werde, so wolle er, wie er sich gelegentlich geäussert hat, eine Geschichte der neueren Theologie schreiben; und wenn er nicht bloss auf dem Gebiete seiner Fachwissenschaft, sondern auch ausserhalb der Theologie, namentlich auf philosophischem Gebiete in hervorragender Weise orientirt war, so war sein Beruf zu dem geplanten Werke auch von denen nicht in Zweifel gezogen worden, die es wissen, dass seine Begabung nicht sowohl auf dem historischen, als auf dem systematischen Gebiete gelegen war.

Wenn auch das Projekt nicht zur Ausführung gekommen ist, so haben wir doch wenigstens den Grundstock dessen, was der Entschlafene in dem beabsichtigten Werke zur Darstellung gebracht haben würde. In seinem Nachlass befindet sich das vollständig ausgearbeitete Manuscript einer Vorlesung über die Geschichte der neueren Theologie, einer Vorlesung, die der Verstorbene dreimal, nämlich in den Sommer-Semestern 89, 91 und 93 gehalten hat.

Wenn dieses Collegienheft unter dem vom Verfasser selbst festgestellten Titel als „Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher“ hiermit der Oeffentlichkeit übergeben wird, so geschieht dies nach dem Vorerwähnten wohl kaum im Widerspruch zu den Intentionen des Heimgegangenen, wohl aber werden auf diesem Wege die Verehrer desselben in etwas dafür entschädigt, worum sie der nach menschlichen Gedanken viel zu früh erfolgte Tod des verehrten Meisters gebracht hat.

Da ich in einer Vorbemerkung mit habe drucken lassen, was mein seliger Schwiegervater einleitend über Zweck und Ziel der Vorlesung zu bemerken pflegte, so kann ich in dieser Beziehung auf das dort Gesagte verweisen. Ich habe nur noch den Wunsch auszusprechen, dass durch diese Darstellung der neueren und neuesten Theologie wie erst den Hörern des Collegs, zu denen auch ich während meiner Kandidatenzeit gezählt habe, so nun auch den Lesern dieses Buchs ein willkommener Führerdienst geleistet werden möge: nicht nur eine Führung durch die verschlungenen Pfade der wissenschaftlichen Erkenntniss sondern zugleich auch zur Glaubenserkenntnis des Gottes, von dem der Entschlafene so gern mit dem Psalmisten bekannte: Bei dir ist die lebendige Quelle und in deinem Licht sehen wir das Licht (Psalm 36, 10).

Ich schliesse mit dem Bekenntniss, dass die bei der Vorzüglichkeit des Manuscriptes nicht hoch in Anschlag zu bringende Arbeit der Herausgabe für den Schüler und Sohn des Entschlafenen in der Zeit der ersten Trauer die denkbar schönste und willkommenste gewesen ist.

Zeschwitz, am Tage der Himmelfahrt Christi,
3. Mai 1894.

Paul Schaarschmidt,
Pfarrer.

Uebersicht.

		Seite
	Vorbemerkung des Verfassers	1
	Einleitung. Die Vorbedingungen für den Eintritt der neueren Theologie	5—53
§ 1.	Die Methode der Darstellung	5—10
§ 2.	Die Reformation und ihr Subjectivismus	10—21
§ 3.	Die Zeit der Orthodoxie	21—26
§ 4.	Der Subjectivismus der neueren Philosophie und des Pietismus	26—36
	Cartesius 31. Spinoza 33. Spener und Francke 34.	
§ 5.	Das Zeitalter der Revolution	36—53
	Kant 41. Fichte 44. Schelling 44. Hegel 45. Der Rationalismus 48.	

I.

	Die Theologie Schleiermacher's	54—131
§ 6.	Schleiermacher's Leben und Werke	54— 78
	Die Reden über die Religion 65.	
§ 7.	Fortsetzung	78— 89
	Die Monologen 79. Weihnachtsfeier 82. Kurze Darstellung 82.	
§ 8.	Fortsetzung	89—103
	Das dogmatische System in der Glaubenslehre.	
§ 9.	Fortsetzung	103—121
	Die Einzellehren: Theologie 105. Anthropologie 107. Christologie 109. Lehre vom Gebet 116. Eschatologie 117.	
§ 10.	Fortsetzung	121—131
	Schleiermacher's Ethik 123. Praktische Theologie 126. Dialektik 128.	

II.

§ 11.	Die von Schleiermacher zunächst angeregte Theologie	132—161
	Twesten 135. Nitzsch 138. De Wette 140. Hase 141. Lange 143. Rothe 144. Schweizer 149.	

III. Seite

§ 12. Die von der neueren, insbesondere monistischen, Philosophie bestimmte Theologie 162—196
Daub 164. Marheineke 166. Strauss 171. Feuerbach 175. Die Tübinger 176. Biedermann 181. Pfleiderer 189. Lipsius 192.

IV.

§ 13. Die dem kirchlichen Glauben wieder zugewandte Theologie 197—261
Die Erweckung 199. Die Union 204. Claus Harms 208. Die Erweckung in Bayern 210. Löhe 214. Fliedner 218. Ludw. Harms 219. Blumhardt 220. Tholuck 221. Neander 224. Hengstenberg 224. Julius Müller 226. Dorner 231. Beck 234. Martensen 235. Rudelbach 236. Harless 239. Philippi 242. Thomasius 244. Schmid 246. Kahnis 247. v. Zezschwitz 248. v. Hofmann 248.

V.

§ 14. Die neuesten Bewegungen auf dem Gebiete der Theologie 262—350
Die Gründe der eingetretenen Verkühlung 265. „Im Kampf um die Weltanschauung" 274. Die Verschuldung der kirchlichen Theologie 283. Die Ritschlianer 290. Die Theologie Ritschl's 293. Harnack's Dogmengeschichte 327. Herrmann 339. Kaftan's „Wahrheit der christlichen Religion" 339.

Schlusswort 347

Berichtigungen.

S. 31	Zeile 6	von	oben	lies:	wenn	statt	wie.
S. 35	„ 14	„	unten	„	Conventikel	„	Convertikel.
S. 76	„ 12	„	oben	„	entlehnten	„	entlehrten.
S. 91	„ 13	„	„	„	nun	„	nur.
S. 226	„ 8	„	unten	„	Julius Müller	„	Joh. Müller.
S. 229	„ 19	„	oben	„	desgl.		

M. H. Beim Vortrag systematischer Disciplinen, insbesondere der Dogmatik, legt sich das Bedürfniss nahe, die Zuhörer einzutauchen in den Strom der theologischen Bewegung, welcher aus der jüngsten Vergangenheit sich in die unmittelbare Gegenwart hereinzieht und der Natur der Sache nach von der allgemeinen Historie nur gestreift werden kann. Um sich zurechtzufinden in den Strebungen der modernen Theologie, muss man dieselben auf ihren Zusammenhang mit der Vergangenheit und mit der Gesammtlage prüfen: eine Aufgabe, welche in der Zeit des ersten theologischen Studiums Niemand von sich aus zu erfüllen vermag; eine Aufgabe, welche nur durch lang dauernde und eingehende Studien gelöst werden kann. Denn diese neuere Theologie ist nicht so einheitlicher geschlossener Art wie die ältere; sie ist ungleich und complicirter, weil verschiedene Strömungen darin zusammentreffen. Ich gedenke in dieser Vorlesung bis in die unmittelbare Gegenwart vorzudringen und habe es nicht bloss auf eine geschichtliche Darstellung, sondern zugleich auf die Kritik dieser neueren Theologie abgesehen: eine Kritik freilich, welche lediglich von der geschichtlichen Darstellung aus sich vollziehen kann, ohne weiteres theologisches und sonstiges Beweismaterial zu Hilfe zu nehmen. Aber was im Allgemeinen sich bewahrheitet, nämlich dass die Weltgeschichte das Weltgericht ist, das lässt sich nicht minder an den einzelnen Entwickelungen der theologischen Wissenschaft wie des kirchlichen Lebens nachweisen: der Vollzug eines Gerichts, welcher an das Dichterwort erinnert: „Alle Schuld

rächt sich auf Erden“. Wo irgend Ungesundes, Ungeistliches, Einseitiges in dem Leben der Kirche und der Theologie hervortritt, da rächt es sich an der weiteren Entwickelung, eine Selbstkritik der Geschichte, die zu beobachten überaus lehrreich ist. Mit blossen Gründen der Lehre oder der Wissenschaft gegen eine neuhervortretende irrige Richtung aufzukommen, gelingt vielfach nicht; und insbesondere für den Anfänger ist es gar nicht leicht, im Streit der Meinungen sich zurechtzufinden. Gleichwie nun hier in erster Linie für den Theologen die praktische geistliche Wirkung das Entscheidende ist, so ist es weiterhin die darauf begründete und dadurch normirte geschichtliche Betrachtung, welche den Selbstverzehrungsprozess der Sünde und der Lüge aufzeigt, und ihnen gegenüber die conservirenden, immer wieder sich erhebenden und siegreichen Mächte des positiv christlichen Lebens. In diesem Sinne und mit solcher Intention lassen Sie uns an die Geschichte der neueren und neusten Theologie herantreten.

Geschichte und Kritik
der
neueren Theologie,
insbesondere der systematischen,

seit Schleiermacher.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

Die Vorbedingungen für den Eintritt der neueren Theologie.

§ 1. Die Entwickelung der Theologie von Schleiermacher bis auf die Gegenwart ist ein relativ in sich abgeschlossenes Ganze, dessen Verständniss erforderlich ist, um die Gestaltung der Theologie, insbesondere der systematischen, in der Gegenwart zu verstehen. Indessen bedarf es auch für den Eintritt in diese Entwicklungsreihe eines kurzen Ueberblicks über die sachlichen und historischen Vorbedingungen, welche für den Beginn und Verlauf dieser Periode massgebend sind. Fassen wir zunächst die ersteren in's Auge, so will der Unterschied beobachtet sein, welcher principiell zwischen Naturprocessen und Geistesprocessen besteht und welcher vornehmlich auf geistlich-sittlichem Gebiet zu Tage tritt. Causale Bedingtheit giebt es hier wie dort, aber während sie dort in Form physischer Nothwendigkeit sich vollzieht, so dagegen hier in Form einer Freiheit, wie sie, der Persönlichkeit überhaupt eigenthümlich, innerhalb des christlich-sittlichen Lebens in einer seiner Natur entsprechenden Weise sich ausprägt. Damit ist nicht gesagt, dass der Verlauf im letzteren Falle ein zufälliger oder bloss willkürlicher sei; vielmehr zeigt sich auch

bei ihm ein nothwendiger, nur eben sittlich bedingter Zusammenhang, eine Logik der Thatsachen, wie sie in der sittlichen Weltordnung und durch die Factoren der Erlösung begründet ist. In diesen Zusammenhang ist die menschliche, die christlich bedingte Freiheit eingeordnet, und der geschichtliche Process wird nur verstanden, wenn es gelingt, den so gearteten Zusammenhang klarzustellen.

1. Eine principielle Frage ist es, mit welcher wir beginnen. Es handelt sich um die Factoren des geschichtlichen Processes, welcher hier zur Darstellung kommen soll, und demgemäss um die Methode, welche bei dieser Darstellung anzuwenden ist. Der pantheistischen und insbesondere der materialistischen Auffassung nach, würde die Entwickelung und der Fortschritt jenes historischen Processes, gleichwie aller geschichtlichen Vorgänge innerhalb der Menschenwelt, naturhaft zu denken sein, d. h. in Form eines nothwendigen Zusammenhanges, welcher dem Zusammenhange innerhalb der physischen Welt entspricht. Denn nach jenen beiden Weltanschauungen sind die Kräfte, welche in der physischen und welche in der Geistes-Welt herrschen, wesentlich dieselben, und von freiheitlicher Bethätigung kann, wenigstens wenn man consequent sein will, keine Rede sein. Da ist dann der geschichtliche Process lediglich die von vornherein feststehende Auswirkung der gegebenen Potenzen, nach einem bestimmten Schema verlaufend, und die Selbstverantwortlichkeit, worauf doch in der sittlichen Welt nicht weniger als Alles ankommt, fällt hinweg. Im Grunde würde man zu demselben Resultate kommen, wenn man einen streng deterministischen Gottesbegriff zu Grunde legt. Fasst man den Begriff der göttlichen Absolutheit so, wie die strenge reformirte Theorie, wie in neuerer Zeit Schleiermacher und Al. Schweizer, so kann man nur scheinbar die menschliche Freiheit, Selbstverantwortlichkeit, Schuld u. s. w. dabei aufrecht erhalten.

2. Offenbar sind wir nicht in der Lage, diese principielle Frage an unserem Orte zur vollen Entscheidung zu bringen. Wir müssen uns damit begnügen, festzustellen, dass das Bewusstsein der Freiheit im Unterschied von physischer Gebundenheit, physischem Zwang, eine der unmittelbarsten und darum gewissesten Thatsachen des menschlichen Bewusstseins ist. Und es handelt sich dabei nicht etwa bloss um Axiome der intellectuellen Natur des Menschen, obwohl es auch nach dieser Seite hin Dinge giebt, die sich nicht einfach negieren lassen. Sondern es handelt sich um Axiome der sittlichen Welt, deren Realitäten mit noch grösserer Unmittelbarkeit und Gewissheit dem Menschen sich aufdrängen als die intellectuellen. Die menschliche Gesellschaft, auch der einzelne Mensch, lebt nur, insofern es eine sittliche Weltordnung giebt, in der er sich bewegt und welche er in irgend welchem Maasse anerkennt. Jede Diebsgesellschaft, jede Räuberbande existirt nur, so lange irgend welche ethischen Grundsätze in ihr lebendig sind und zur Ausübung kommen, wäre es auch in der primitivsten oder verzerrtesten Form. Und solche sittlichen Actionen sind überall durch die Setzung der Freiheit bedingt und tragen den Charakter der Verantwortlichkeit an sich. Diese nothwendige Voraussetzung des Geschichtsprocesses und demnach auch seiner Darstellung im Allgemeinen anzuerkennen, ist ja freilich noch etwas anderes, als das Wesen der Sache, der dem Menschen zustehenden, in jenem Process wirksamen Freiheit, zu verstehen und zu bestimmen. Dies ist eine der schwierigsten Fragen, an welcher die wissenschaftliche Forschung bis heute sich abgemüht hat, ohne zu übereinstimmendem Resultate darüber zu gelangen. Aber für unsere Aufgabe ist es auch nicht nöthig, sich eines anderen als der Thatsache selbst bewusst und ihrer gewiss zu werden.

3. Freilich die Thatsache selbst will noch genauer als bisher geschehen bezeichnet sein. Der Geschichtsprocess, mit dem wir es hier zu thun haben, ist im Grunde ein Ausschnitt, wenn auch ein kleiner Ausschnitt, der Kirchengeschichte, und in ihm walten daher dieselben geistigen Factoren, wie sie

das Werden und die Wandelungen innerhalb des kirchlichen Lebens überhaupt bestimmen. Einer der bedeutendsten Kirchenhistoriker der neuesten Zeit, Herm. Reuter in Göttingen, sagt mit Recht (Augustin. Studien S. 515), ohne Verständniss des Christenthums sei auch das Verständniss seiner geschichtlichen Entwickelung durchaus unmöglich; jenes Verständniss aber könne sich nur Dem ergeben, der persönlich in dem christlichen Leben steht. Für den Draussenstehenden verzerrt sich die Geschichte der christlichen Kirche nothwendig zur ekelhaften, widerwärtigen Karrikatur. Was sie eigentlich bewegt, ist für sein Auge gar nicht erkennbar. Er kann darin nichts Anderes entdecken, als ein Getriebe der schlechtesten Leidenschaften und des blinden Wahnes. Nur ein Christ, der es von ganzem Herzen ist, kann eine Kirchengeschichte geben. Das ist ein Gedanke von grosser Tragweite, welcher im System der christlichen Gewissheit von mir ausgeführt wurde und von dem es mich freut, dass nun auch die Historiker seiner Wahrheit und seiner Bedeutung bewusst und gewiss werden. Nicht bloss solche Erscheinungen der früheren Zeit wie z. B. die Geschichtswerke von Planck, dann von Baur, Schwegler u. s. w., sondern auch solche der Gegenwart wie Harnack's Dogmengeschichte erhalten von daher ihr Licht und ihre Erklärung. Das Auge, sagt der Dichter, muss sonnenhaft sein, sonst könnte es nicht das Licht erkennen. Und in Ps. 36, 10 heisst es: in deinem Lichte erkennen wir das Licht. Wer nicht inmitten des christlichen Lebens steht, wer nicht aus eigener Erfahrung die Factoren kennt, welche dieses Leben bedingen, der wird nicht fähig sein, es in seiner Objectivität zu erkennen. „Gleiches wird nur von Gleichem erkannt" und „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst". Und dies gilt nun nach beiden Seiten hin, nach der positiven und nach der negativen. Die genuinen, thatsächlichen Auswirkungen christlichen Lebens werden Demjenigen und ihm allein zugänglich sein, welcher inmitten der christlichen Lebensbewegung steht und die Factoren dieses Lebens kennt. Hier ist ein Ineinander des Göttlichen und des Menschlichen nicht bloss in dem Sinn, wie es überall in der Welt,

in der Weltgeschichte, sich findet, sondern in jenem besonderen Sinne, wie es die Gemeinde Jesu Christi characterisirt. Denn diese Menschengemeinschaft, welche an Jesu Christo ihr gottmenschliches Haupt, welche in ihm ihren anderen Adam hat, ist in ihrem Werden und Wesen anderer Art als sonstige natürliche Menschengemeinschaften: sie erwächst nicht bloss aus den Factoren der Schöpfung, sondern vor Allem aus den Factoren der Erlösung und aus der Bethätigung derjenigen Freiheit, wie sie der Einwirkung dieser Factoren entstammt. Aber eben darum ist hier auch die negative Seite eine besondere, nur aus dem Zusammensein der Wechselwirkung zwischen jenen geistlichen, göttlichen Factoren und der menschlichen Persönlichkeit verständliche. Wo also der Process des Verständnisses christlicher Wahrheit, welcher in der Theologie vorliegt, ein irregehender ist, da bedarf es, um ihn als solchen zu erkennen, ebenfalls der christlichen Erfahrung, des dadurch gegebenen und geschärften geistlichen Auges. Denn die Widersprüche und Gegensätze erklären sich nur aus denjenigen inneren Vorgängen, wie sie beim Eintreten der geistlichen Potenzen in das natürliche Menschenleben sich vollziehen und dem christlichen Bewusstsein sich erschliessen.

4. Es wird also nicht als Voreingenommenheit erscheinen können, wenn wir vom Standpunkte des evangelisch-christlichen Bewusstseins aus jene Periode der neueren Theologie darstellen und beurtheilen. Es kann das nicht bloss geschehen, sondern es muss dies unsere Aufgabe sein. Und gerade auch die Nothwendigkeit zum Verständniss der negativen Seite ist hier von Bedeutung. Denn der Abschnitt der Theologie von Schleiermacher an bis auf die Gegenwart charakterisirt sich einmal durch die „Sonnenferne", in welche die Theologie gegenüber dem evangelischen Christenthum getreten war, den Gegensatz des Rationalismus und Naturalismus, dem an seinem Theile Schleiermacher entgegen trat, so wenig es ihm gelang, zu dem ursprünglichen, reinen Evangelium zurück zu gelangen; ferner durch die weiteren Bestrebungen, die guten Keime der Schleiermacher'schen Theologie

zu entwickeln und ein adäquates Verständniss des wahrhaft christlichen Glaubens zu gewinnen; andrerseits durch die verschärfte Antithese, welche an diese positiven Versuche und Leistungen sich anknüpfte und in verschiedener Weise bis in die Gegenwart hinein sich fortgesetzt hat.

Und gleichwie diese sachlichen Erwägungen bei der Geschichte der neueren Theologie selbst Voraussetzung und Vorbedingung des Verständnisses sind, so werden wir Gleiches auch anzunehmen und in Anwendung zu bringen haben, wenn wir jetzt ebenfalls einleitungsweise diejenigen historischen Vorgänge kurz in Betracht ziehen, welche im Voraus das Aufkommen der Schleiermacher'schen Theologie und deren eigenthümlichen Charakter ermöglichten und bedingten. Ein Ineinander von Nothwendigkeit und Freiheit liegt hier vor, welches die Zufälligkeit ausschliesst und doch der individuellen Einwirkung vollkommen Raum lässt.

§ 2. Unter den geschichtlichen Vorbedingungen für den Eintritt und die Gestaltung der neueren Theologie steht in erster Linie die Thatsache der Kirchenreformation, deren Einfluss bis in die Gegenwart hinein auf allen Gebieten der Theologie, und nicht bloss der protestantischen, sondern in ihrer Weise auch der katholischen, erkennbar ist. Selbstverständlich aber wird dieser Einfluss hier insbesondere nach der Seite hervorzuheben sein, wie er in der charakteristischen Eigenheit der Schleiermacher'schen Richtung und der von ihr ausgehenden späteren Theologie sich kundgiebt. Man darf die Zeit der Reformation im Allgemeinen als eine Periode hervortretenden Subjectivismus' bezeichnen. Die Reformation war ein Protest des von den geistlichen Mächten des Evangeliums erfassten Gewissens wider die falsche Bindung desselben durch ausserchristliche und widerchristliche Normen innerhalb der bisherigen römisch-katho-

lischen Kirche. Wenn man an Stelle dieser Menschensatzungen, dieser unevangelischen Heteronomie, diejenige Theonomie setzte, wie sie in dem Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo begründet ist, so waren damit ja allerdings die objectiven Grundlagen des christlichen Lebens wiedergewonnen; aber eben diese Wiedergewinnung war ein subjectiver Act, eine That, womit das christliche Subject sich von den Fesseln einer schlechten Heteronomie befreite und zu einer in Theonomie begründeten, darum berechtigten Autonomie hindurchdrang. Ohne solche Selbstentscheidung des christlichen Subjectes wäre die Reformation unmöglich gewesen. Insofern ist es richtig zu sagen, dass mit der Reformation eine Periode des Subjectivismus beginne, die nun so oder anders bis in die neuere und neueste Zeit sich fortzieht. Die Gefahren, welche diese Entbindung der Subjectivität mit sich brachte, lassen sich nicht verkennen; sie traten thatsächlich hervor in den schwarmgeistigen, anabaptistischen, mystisch-rationalistischen Richtungen des Reformationszeitalters und der Folgezeit. Aber sie waren der Natur der Sache nach unvermeidlich; und Aufgabe der evangelischen Theologie war es, den Heraustritt aus der falschen Objectivität und Gebundenheit zu vollziehen, ohne jenen Gefahren zu unterliegen, nämlich so dass das rechte Verhältniss zwischen Object und Subject gefunden und behauptet würde.

1. Die Reihe der geschichtlichen Vorbedingungen, die wir uns, um das Aufkommen der Schleiermacher'schen Theologie zu verstehen, in der Kürze vergegenwärtigen, beginnt mit der Reformation. Denn das unterfällt ja keinem Zweifel, dass die Wirkungen dieser Kirche- und Welt-bewegenden Epoche sich bis in die neuere und neueste Zeit hineinziehen,

und dass keine der gegenwärtigen theologischen Richtungen ohne Bezugnahme auf die Reformation verständlich ist. Nun liegt es aber auf der Hand, dass nur nach gewissen Gesichtspunkten, nicht mit Beziehung auf das Ganze, die reformatorische Bewegung hier für uns in Betracht kommt. Wenn bei der Schleiermacher'schen Theologie insbesondere die Frage sich erhebt, in welchem Verhältnisse die Welt des Subjectiven, der Vorstellung und des Gefühls, zur Welt des Objectiven, den an sich seienden Realitäten des Glaubens, stehe, wenn man nicht ohne Grund Schleiermacher, auch wohl der neueren Theologie überhaupt, vorwirft, dass sie subjectivistisch geartet seien, so werden wir in erster Linie die Reformation darauf anzusehen haben, ob nicht schon in ihr dieser Subjectivismus zu Tage trat. Zumal es ja ein namentlich von römischer Seite häufig und mit gewissem Schein gegen die Reformation gerichteter Vorwurf ist, dass mit derselben eine Periode des Subjectivismus begonnen habe, welcher die immer wachsende Zerfahrenheit in der protestantischen Kirche zu danken sei.

2. Auf den ersten Anblick könnte der Gedanke, dass mit der Reformation eine Periode des Subjectivismus begonnen habe, als ein sehr unzutreffender erscheinen. Denn was Anderes war doch der Grundgedanke Luther's und seiner Genossen, als an Stelle der eingedrungenen Menschensatzungen, dieser aus schlechter menschlicher Subjectivität hervorgegangenen Lehren, die objectiven Thatsachen und Mächte des Evangeliums, der von Jesu Christo vollbrachten Erlösung wieder einzusetzen und zur Geltung zu bringen? Gottes Gnade anstatt menschlichen Verdienstes, Christi Erlösungswerk anstatt unserer Werke, die heilige Schrift anstatt kirchlicher Traditionen — dies war es, worauf Luther, worauf unsere Kirche von Anfang an Gewicht legte. Und bekannt ist es, dass Luther und Melanchthon ebenso wie die schweizerischen Reformatoren ihrer Theologie die Prädestinationslehre zu Grunde legten, so dass also alle menschliche Cooperation bei Gewinnung des Heils ausgeschlossen wurde, mithin der subjective Factor hier gänzlich zurücktrat. Man könnte also, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet,

vielmehr ein Vorwiegen der Objectivität in der protestantischen Richtung und Lehre wahrnehmen zu sollen meinen. Und doch wäre dieses eine einseitige und unrichtige Auffassung. Denn darüber kann doch Niemand im Zweifel sein, dass die Lossagung von der römisch-katholischen Kirche und ihren Satzungen, wie immer objectiv begründet und objectiv gerichtet, doch nicht ohne eine subjective Selbstentscheidung sich vollzogen hat. Es kam den Reformatoren und mehr oder weniger allen Denen, welche der reformatorischen Bewegung sich anschlossen, zum Bewusstsein, dass schlechte menschliche Autoritäten in der Kirche aufgerichtet worden seien, dass Menschenlehren das göttliche Evangelium verdrängt hätten, und so entschied man sich unter langem, heissen Ringen gegen die hergebrachte Autorität, sagte sich, wenn auch mit schwerem Herzen, von der kirchlichen Gemeinschaft los, in welcher man bisher gestanden. Wie man nun immer die menschliche Freiheit ansetze gegenüber der von aussen her an das Subject herankommenden Motivirung, ob hoch oder gering, jedenfalls ist es irgendwie Sache der Persönlichkeit, der persönlichen Selbstbestimmung, sich für eine der wider einander tretenden Autoritäten zu entscheiden, und darin liegt zweifellos ein subjectivistisches Element. Es macht in der Sache selbst keinen wesentlichen Unterschied, ob dieser eintretende Subjectivismus den Reformatoren und ihren Genossen zum deutlichen Bewusstsein kam oder nicht. Zunächst war ja allerdings ihr Auge von sich selbst hinweggewendet, auf die geistlich-göttlichen Güter hingerichtet, welche als die einzig realen und seligmachenden an Stelle der Scheingüter sich ihnen darboten. Aber die Kämpfe, die sie darüber zu bestehen hatten, die Zweifelsfragen, welche in ihnen auftauchten, ob sie auf dem rechten Wege seien, ob sie recht daran thäten, sich von der römischen Kirche zu trennen, zeigen, dass solche Hinwendung zur wahren, realen Objectivität, den wirklichen Heilsgütern, wesentlich, und wäre es auch unbewusster Weise, ein Act subjectiver Bethätigung war.

3. Es fragt sich, ob diese unzweifelhaft vorliegende Subjectivität zu billigen oder zu tadeln sei. Zunächst könnte

man wohl sagen: sie ist unvermeidlich. Sollte überhaupt eine Reformation zu Stande kommen, so war das schlechthin nicht anders möglich, als durch einen Abbruch von der bisherigen fehlsamen kirchlichen Entwickelung, und dieser Abbruch war ein subjectiver Act. Also jedenfalls werden Diejenigen sich nicht darüber zu beklagen haben, welche den Vollzug der Reformation billigen und ihrer Segnungen sich erfreuen. Bloss die römischen Katholiken würden scheinbar berechtigt sein, gegen diesen Subjectivismus zu protestiren. Und namentlich Convertiten, die aus der evangelischen in die katholische Kirche übergegangen sind, pflegen häufig diese Position einzunehmen. Gegenüber der protestantischen Forderung, selbst zu prüfen und zu entscheiden, gegenüber dem dadurch entstandenen Wirrsal rühmen sie die feste kirchliche Grundlage, die sie gewonnen haben, die Zuversicht, welche die Submission unter die Auctorität der Kirche ihnen zu Wege gebracht. Aber es liegt darin eine grosse Selbsttäuschung. Denn auch ihnen wird, wenn schon in anderer Weise, diese Selbstentscheidung des Subjects, gegen die sie eifern, zugemuthet, und allerwege wird sie von ihnen vollzogen. Jene Convertiten zunächst, sind sie nicht durch die subjective Erwägung zu ihrem Uebertritt gekommen, dass sie bei der römischen Kirche besser fahren? Und auch der Katholik, welcher von Jugend auf im ungebrochenen Glauben an die kirchliche Auctorität steht, muss — sei es nun bewusst oder unbewusst — sich darüber klar werden, warum er dem Urtheil seiner Kirche folgt: von dem eigenen Urtheil, wie immer dasselbe beschaffen sei, hängt es ab, dass und wie er dem Urtheil der Kirche traut. Als im Jahre 1870 das Infallibilitätsdogma von dem Papste in Vorschlag gebracht wurde, da war die Mehrheit der deutschen Bischöfe zuerst dagegen; nachdem aber die Majorität auf dem Concil sich dazu bekannt, gaben sie ihren Widerspruch auf. Ging das etwa ohne subjective Selbstentscheidung ab? Gewiss nicht. Die Vergewaltigung des persönlichen Gewissens ist dort Princip und das sacrificio dell' intelletto ein Verdienst. Also es ist ein blosser Schein, wenn man wähnt, die Gefahr des Sub-

jectivismus liege bloss auf protestantischer Seite. Mag die Weise und der Vollzug dort auf katholischer Seite eine andere sein, jedenfalls findet sich die Sache selbst dort nicht minder. Und insbesondere trat mit der Reformation auch für den Katholicismus eine Krisis ein, die ihn in den Fall brachte, sich für oder wider die alten Auctoritäten zu entscheiden — eine Entscheidung des Subjects.

4. Die geschichtliche Wirklichkeit und thatsächliche Nothwendigkeit, die wir bis jetzt constatirt haben, führt sich im letzten Grunde auf die Persönlichkeit des Menschen zurück. Es widerspräche der gottgewollten Natur des Menschen, wenn diese Selbstentscheidung wegfiele. Nichts ist des Menschen wirklich eigen, was er nicht durch Selbstsetzung sich angeeignet hat. Darum lässt sich auch nicht behaupten, dass bloss ein gewisses Mass von Subjectivismus berechtigt sei, dass die stärkere Entwickelung desselben — wie z. B. in der Reformation — von Uebel sei. Nach quantitativem Massstabe ist hier nicht zu urtheilen. Dagegen fragt es sich allerdings nach demjenigen Verhältniss zwischen der objectiven Einwirkung und der subjectiven Selbstbestimmung, wodurch die letztere eine gesunde, der Natur der Sache entsprechende ist. Es liegt am Tage, dass wir diese Frage hier nicht vom allgemein anthropologischem Standpunkte aus, sondern vom Standpunkte der christlichen Erfahrung und Erkenntniss zu lösen haben. Man kann sagen, es ist das Thema der gesammten neueren Geistesentwickelung, vornehmlich auf ethisch-religiösem Gebiete, wie sich die Autonomie zur Heteronomie und insbesondere zur Theonomie verhalte. Besonders bei Kant steht diese Frage im Vordergrunde. Es ist dieselbe Frage, wie jene, inwiefern der Mensch dazu gelange, sich selbst und Gotte und der Welt, einem Jeden in der gebührenden Art, zu genügen. Durch die Sünde sind diese drei Kreise auseinandergerissen und ihrer ursprünglichen Harmonie entfremdet worden. Durch die Einwirkung des Christenthums, durch Wiedergeburt und Bekehrung, wird die normale Ordnung, wenigstens dem Princip nach, wiederhergestellt. Die Autonomie entspricht

dem gottgewollten und anerschaffenen Wesen des Menschen, aber nur insofern sie Anerkennung und Setzung schlechthiniger Theonomie ist. Alles ist *εἰς αὐτὸν* (*τὸν ϑεὸν*) geschaffen (Röm. 11, 36), und keine Creatur, insbesondere der Mensch nicht, erfüllt seine Bestimmung, wenn nicht durch Bestimmung seiner selbst für Gott. In Gott sich selbst setzen, in Gott seine höchste Befriedigung finden, die Theonomie durch Autonomie verwirklichen und umgekehrt, das ist's worauf es mit dem Menschen abgesehen war, und alle Untergebung unter die Welt, alle Heteronomie, ist nur zulässig und geboten, sofern sie in dem erstgenannten Verhältniss sich gründet. Dies war es nun, was durch die Reformation erzielt und wesentlich erreicht wurde, und was ihr eine unvergängliche Bedeutung für alle Folgezeit gegeben hat. Heteronomie, Menschencultus, schlechte Unterordnung unter menschliche Auctorität ward verworfen, weil sie Verläugnung war der gottgewollten Autonomie, weil Missachtung der Theonomie. Die unbedingte Herrschaft des göttlichen Princips, des göttlichen Willens, der göttlichen Gnade, der heiligen Schrift als der göttlichen Heilsurkunde war es, welche die Reformation gegenüber den Menschensatzungen durchzusetzen suchte. Es schien dadurch die berechtigte Selbständigkeit und Freiheit des Menschen vernichtet zu werden (cf. Luther's Schrift de servo arb.). Aber eben dieses geschah nur, um den Menschen in das rechte, gottgewollte Centrum wieder einzusetzen, ihn zu einem freien Gotteskinde, zu einem „Herrn über alle Dinge" zu erheben. (Vergl. Luther's Schrift de libertate chr.) Und in welchem Masse ist dadurch das Verhältniss zur Welt wieder hergestellt worden! Während es vorher für die wahre und höchste Vollkommenheit des Christen erachtet worden war, die Welt zu verlassen und ein mönchisches, „engelgleiches" Leben zu führen, so zeigte Luther, dass die christliche Vollkommenheit eben darin bestehe, dass das gottgeeinigte und darum sein selbst mächtige Ich in der Welt Gotte diene, seinen christlichen Charakter in allen Verhältnissen der Welt und der Menschengemeinschaft bekunde. Erst durch Luther ist die

rechte Stellung des Christen zum natürlichen Leben, zu den natürlichen Gütern bestimmt, die rechte Würdigung des Staates vom christlichen Standpunkte aus vollzogen worden. Während im heidnischen Alterthum der Staat omnipotent war, alles religiöse Leben unter sich beschliessend, so ging dagegen die mittelalterliche Kirche darauf aus, ihn zu knechten und in ihren Dienst zu nehmen. Man verkannte seine göttliche Einsetzung, sein göttliches Recht.

5. War also seitens der Reformation die Subjectivität in einer durchaus correcten Weise entbunden, das richtige Verhältniss derselben zu den objectiven Mächten hergestellt worden, so konnte es doch nicht anders kommen, als dass hier und da an Stelle dieser theonomisch bestimmten Autonomie eine andere ungebundene sich geltend machte, wie sie in den anabaptistischen, schwarmgeistigen Richtungen hervortrat. Schon in der schweizerischen Reformation Zwingli's zeigte sich ein Dualismus, welcher es zu dem correcten Verhältniss zwischen Aeusserem und Innerem, Gott und Natur, Object und Subject nicht kommen liess. Dieses gab sich vornehmlich in der Sakramentslehre und in der Christologie, sowie darin zu erkennen, dass die Alleinwirksamkeit Gottes, wie sie mit der Prädestinationslehre gesetzt ist, nicht ausreichend dazu verwendet wurde, die Freiheit und Selbstbestimmung, überhaupt die Redintegration des Menschenwesens darauf zu gründen. Noch stärker aber trat dieses bei den mystischen, anabaptistischen und schwärmerischen Secten hervor, welche wie ein dunkler Schatten die Reformation begleiteten. Man muss nämlich beachten, dass hier, wie das ja überhaupt der Fall zu sein pflegt, die Principien nicht alsbald rein als solche, sondern zunächst in ihren Consequenzen und Auswirkungen zu Tage traten. Die Consequenzen zeigten sich insbesondere in der Lehre von den Gnadenmitteln, von dem Worte Gottes, der heiligen Schrift. Man wollte Nichts davon wissen, dass die Wirkung des Geistes an das äusserliche Wort gebunden sei, sondern redete von unmittelbaren Offenbarungen nnd Visionen. Man bezeichnete die entgegengesetzte Lehre als Buchstaben-

dienst.*) Das war eine Entbindung der Subjectivität ohne Begründung und Normirung durch objective Ordnungen. Wie sich das ja nach einer anderen Seite hin in den Bewegungen des Bauernkrieges zeigte, wo die Lossagung von den bisherigen Auctoritäten nicht zu der durch Gottes Ordnungen bedingten und gehaltenen Freiheit vordrang, sondern zügellos sich erging. Eben durch diesen Gegensatz wurde Luther genöthigt, seinerseits jene unreinen und unklaren Momente auszuscheiden, die objectiven Normen hervorzukehren, ohne doch dadurch zu einer Veräusserlichung sich hindrängen zu lassen. „So Gott sein heiliges Evangelium hat ausgehen lassen,“ sagt er in der Schrift ‚wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament‘, „handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äusserlich, ein ander Mal innerlich. Aeusserlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangeliums und durch leibliche Zeichen, als da ist Taufe und Sakrament. Innerlich handelt er mit uns durch den heiligen Geist und Glauben sammt anderen Gaben: aber das Alles der Massen und der Ordnung, dass die äusserlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äusserlichen kommen, also dass er beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stück zu geben, ohne durch die äusserlichen Stück; denn er will Niemand den Geist noch Glauben geben ohne das äusserliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat Luc. 16, 29“ (a. 1524 u. 25, E. A., Bd. 29, 134 ff.). Was damals bei den mystisch gesinnten Secten sich regte, das trat dann allmählich deutlicher und bestimmter hervor. Man betonte wohl die „Gelassenheit“ gegenüber dem göttlichen Willen; aber mitten in dieser Gelassenheit machte sich der eigene Wille geltend, weil man den Gehorsam nicht gelernt hatte, welcher allein die subjective Freiheit vor Willkür schützt. So löste Joh. Denck, ein Oberpfälzer, der in den ersten zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts das Rectorat zu St. Sebald in Nürnberg

*) Es ist charakteristisch und giebt zu denken, dass neuerdings Theologen wie Ritschl und Ad. Harnack sich dieser Schwarmgeister lebhaft annehmen. Cf. Harnack's Dogmengeschichte III, 738.

verwaltete, dann von dort verwiesen unstet bis zu seinem Tode 1528 in der Schweiz und im Elsass sich aufhielt, die objectiven Realitäten des Glaubens, wie sie in der Person und dem Erlösungswerke Christi vorliegen, auf: „das Wort ist nicht der Logos, sondern die Gesammtheit der Menschenseelen; Christus hat nicht für uns genug gethan, sondern hat als Haupt uns nur den Weg gezeigt, den wir als Glieder wandeln sollen. Wer den Geist nicht hat und ihn in der Schrift zu finden sich vermisst, der sucht Licht und findet Finsterniss, sucht Leben und findet eitel Tod, nicht allein im Alten, sondern auch im Neuen Testament." Man sieht leicht, wie diese Lehre von dem „innern Wort", welches dem äusserlichen der Schrift sich entgegensetzt, ganz unmerklich zum Rationalismus überleitet. „Dieses Wort Gottes", sagt Denck, „wohnt in allen Menschen auf gleiche Weise und es kommt nur darauf an, ob der Mensch seiner innern Stimme folgen will oder nicht." Das natürliche Geistesleben substituirt sich unwillkürlich dem innewohnenden göttlichen Geiste, und damit ist die supernaturale Basis des christlichen Glaubens aufgegeben. In gleicher Weise sagte Denck's Freund, Ludwig Hetzer, aus Bischofszell im Thurgau, Gottes Wort und Same sei in aller Herzen gelegt, in diesem allein erkennen wir den göttlichen Willen. (Hingerichtet, vielfältigen Ehebruchs halber, 1529 in Constanz.) Wie klar Luther schon von Anfang an diese gefährliche Abbiegung erkannte, sieht man aus seinem Schreiben an die Christen zu Antwerpen 1525 (de W. III, 60 ff.), worin er sie vor dem Rumpelgeist warnte, der unter sie gekommen sei. Er zählt darin u. A. folgende Tücke desselben auf: „1. ein jeglich Mensch hat den heiligen Geist; 2. der heilige Geist ist nichts Anderes denn unser Vernunft und Verstand; 3. ein jeglicher Mensch glaubt . . .; 5. eine jegliche Seele wird das ewige Leben haben" u. s. w. Luther fügt hinzu: „Kein Rülze ist jetzt so grob, wenn ihm Etwas träumet oder dünket, so muss der heilige Geist es ihm eingegeben haben und will ein Prophet sein." Während hier die mystischen und die rationialistischen Elemente noch beisammen liegen oder fliessend in einander

übergehen, war dann der weitere Fortschritt der, dass sie später sich mehr von einander sonderten und im Socinianismus ein ausgeprägtes rationalistisches System uns begegnet. Dagegen brach bei Sebastian Frank (vor Mitte des 16. Jahrh., vor 1543 gestorben), dessen Ausgangspunkt die intellectuelle Mystik war, der Pantheismus schlüsslich offen hervor. „Gottes Wesen, die göttliche Natur ist in uns Allen; wer in der Natur bliebe, der bliebe in Gott, denn Gott ist die Natur. Aus diesem Licht haben alle erleuchteten Heiden geschrieben. Gott wird in uns erst zum Willen, beweglich wandelbar und in summa ein Mensch.“ Man vergl. den neueren Pantheismus.

6. Wir werden nun schon klarer übersehen, dass und in welchem Sinne es richtig ist, zu sagen, es habe mit der Reformation eine Periode des Subjectivismus begonnen, und warum wir verneinen müssen, dass hierin ein Vorwurf gegen die Reformation gelegen sei. Der Fortschritt menschlicher Entwickelung überhaupt — und die christliche macht davon keine Ausnahme — ist dieser, dass der Besitz, die Habe zum Gegenstand bewusster Setzung gemacht wird, dass das Subject sich wissend und wollend zu dem macht, was es ist. Die Reformation bezeichnet darin einen Fortschritt, dass dieser Process der Selbstsetzung vollzogen und gefördert wurde. Sie hat damit nur weiter in Fluss gebracht und aus der Tiefe emporgehoben, was überall sonst schon, auch in der römisch-katholischen Kirche, thatsächlich vorhanden war. Also das Falsche ist nicht dieser Subjectivismus überhaupt und in jeder Form, sondern derjenige Subjectivismus, der das correcte Verhältniss zu den objectiven Mächten des Lebens, auch des geistlichen Lebens, nicht findet und das subjective Belieben an die Stelle objectiver Lebensordnung und Lebenswahrheit einsetzt. Von hier aus wird sofort die Perspective sich öffnen auf die gesammte Weiterentwickelung der folgenden Jahrhunderte, nicht bloss in der Theologie, sondern in dem geistigen Leben überhaupt. Gerade der Charakter der Neuzeit, von Schleiermacher an, bekommt dadurch sein Gepräge. Und so verhält es sich nicht, dass etwa im 16. Jahrhundert das thatsächlich und an und für sich mit vollem

Rechte Hervorgetretene auch schon durchgearbeitet und principiell erkannt worden wäre. Vielmehr stellte man Auctorität gegen Auctorität, und wenn es sich frug, wie diese Auctorität, z. B. die der heiligen Schrift, zu begründen wäre, war man durchaus noch nicht im Klaren.

§ 3. Eben jener ungesunde Subjectivismus, welcher im Zeitalter der Reformation neben dem evangelisch-berechtigten hervortrat, und die mancherlei Lehrstreitigkeiten, welche in ihrer Weise ebenfalls der eingetretenen subjectiven Richtung entstammten, bewirkten zu Ende des 16. und im Laufe des 17. Jahrhunderts einen Umschlag nach der andern Seite hin, so dass man aus Furcht vor einreissender Heterodoxie den Spielraum subjektiver Auffassung und Darstellung möglichst beschränkte. Ueberdies war es ja sachlich und psychologisch vollkommen begründet, dass an die productive Periode der Reformationszeit zunächst eine mehr reproductive sich anschloss, in welcher man bestrebt war, die neuerworbenen Schätze der evangelischen Wahrheit zu hüten, begrifflich auszuprägen und aufzubewahren. Die in dieser Hinsicht vorliegenden Leistungen haben bleibende Bedeutung. Aber die Thatsache lässt sich nicht verkennen, dass bei Ablösung des theologischen Besitzes von dem Quell, woraus er stammte, ein Orthodoxismus sich verbreitete, dem die Lehrformel Etwas galt, mit Zurückstellung der Glaubensrealitäten, die darein gefasst waren, welcher seines Besitzes sich getröstete, ohne immer auf's Neue ihn zu erwerben, welcher mehr und mehr ausser Beziehung trat zu den inzwischen auf dem Gebiete des natürlichen Lebens aufkommenden geistigen Mächten und durch alles Dieses seinen Fall vorbereitete.

1. Nichts ist gewöhnlicher, als die Zeit der beginnenden evangelischen Orthodoxie nach Luther's und Melanchthon's

Tode wegen ihrer Härte, Rauhheit, Unbeweglichkeit, Beschränktheit zu tadeln. Und je weniger man diese Zeit kennt, ausser etwa von den Mittheilungen her, welche man aus üblichen Handbüchern, Quellen zweiten und dritten Ranges entnommen, um desto leichter hat man's, diesen Tadel zu erheben und in denselben einzustimmen. Die Ignoranz in dieser Hinsicht ist gegenwärtig ungefähr so gross wie die Aversion, so dass man sich immer auf's Neue veranlasst sieht, auf die Seite der aus Unwissenheit geschmähten alten Dogmatiker sich zu stellen. Das Evangelium war es, worauf die evangelische Kirche gegenüber der römischen das Hauptgewicht gelegt hatte. Ecclesia, so hatte man im 7. Art. d. A. C. gesagt, est congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Gegenüber der Verfassungseinheit in der römischen Kirche. Nun bedarf es keines Beweises, dass hier unter doctr. evang. das von der Kirche ausgehende Zeugniss zu verstehen ist, durch welches dem Menschen das in Christo der Welt verkündigte Heil nahegebracht wird. Es handelt sich nicht um die doctrina, die Lehre, an sich, geschweige die begrifflich ausgeprägte Lehre; wohl aber um dasjenige Zeugniss, welches Christum zum Inhalt hat und den Hörern vermittelt. Ebenso ist's bei den Sacramenten. Aber dieses Evangelium hat einen bestimmten Inhalt, Wahrheitsgehalt, und ihn festzustellen waren die evangelischen Theologen, war das Bekenntniss der Kirche von Anfang an bemüht. Das war eine vollkommen berechtigte, nothwendige Arbeit. Man betonte die verschiedenen in dem Evangelium gelegenen Wahrheitsmomente gegenüber römischer Corruption; man betonte sie auch gegenüber Missverständnissen, Missdeutungen, wie sie im eignen Lager vorkamen. Es war vollkommen richtig, dass das Hauptinteresse auf die Erhaltung des Evangeliums, der reinen Lehre gerichtet war. Ein anderes Einheitsband, welches an Bedeutung diesem gleichkäme, haben wir nicht. Darum ist es sinnlos und ein Zeichen von grosser Geistesstumpfheit, wenn man

die Bestrebungen tadelt, welche schliesslich zur Feststellung der C. F. führten. Es war schlechthin unvermeidlich und geboten, aus dem Zwiespalt, in den man gerathen, zur Einheit hindurchzudringen, und diese Einheit und Einigkeit konnte nicht durch verwaschene Unionsformeln, sondern nur durch Entscheidung der Controversen erreicht werden. Man war durch den Gegensatz gegen die römische Kirche, durch die falsche Nachgiebigkeit beim Interim, durch die Schwankungen Melanchthon's und seiner Schüler überaus empfindlich geworden, und darum musste diese Krisis bekenntnissmässig überwunden werden.

2. Ebensowenig haben wir zunächst einen Grund, diejenige Richtung in der dogmatischen Theologie zu tadeln, welche etwa von M. Chemnitz an (gest. 1586) in ihren Hauptvertretern wie Joh. Gerhard, Quenstedt, Calov u. s. w. die Herrschaft gewann. Nach einem Zeitalter, wie dem der Reformation, mit der Fülle von Productionen, wie sie hier auf Grund unmittelbarster Glaubensbethätigung vorlagen, konnte und durfte es gar nicht anders kommen, als dass nun ein Zeitalter der Reproduction eintrat, ähnlich, wie es in gleichem Falle bei der natürlichen Geistesentwickelung der Fall ist. Und nicht bloss in dem Sinne, wie man wohl zu sagen pflegt, dass die Kärrner zu thun haben, wo die Könige bauen. Sondern zugleich und zunächst in dem Sinne, dass man den gewaltigen Erwerb, welchen Luther mit den Seinen aus der Tiefe herausgehoben, nun zu durchdringen, zu ordnen, zu fassen, zu hüten, die Aufgabe hatte. Aus dem Schachte des Evangeliums, der neugewonnenen christlichen Erfahrung war viel edles Metall, viel kostbares Erz zu Tage gefördert worden; nun galt es, dieses Metall auszumünzen und auszuprägen, auch wohl von den Schlacken, die noch daran hafteten, zu reinigen und in allgemeinen Gebrauch zu setzen. Insbesondere ist es wohl verständlich, dass die systematische Theologie dieses reformatorischen Erwerbes sich bemächtigte, dass grosse dogmatische Werke die Zeit des 17. Jahrhunderts charakterisiren. Gewiss war die Gedankenwelt, welche durch die Reformation aus der Tiefe der christ-

lichen Gemüthswelt hervortrat, im Grunde eine einheitliche, eben um ihres einheitlichen Ursprunges willen; aber diese Einheit war mehr nur eine unbewusste, unvermittelte. In demselben Masse, als diese Schätze des Evangeliums zum Gegenstande bewusster Erkenntniss gemacht wurden, trat nothwendig der systematische Trieb hervor. Die Realitäten des Glaubens sind in ihrem An-sich-sein ein System, ein wohlgeordnetes, in sich gegliedertes Ganze, und darum kann auch die menschliche Erkenntniss, indem sie jenes Systems sich bemächtigt, nur eine systematische sein. Jede wirkliche Erkenntniss strebt darnach, eine systematische zu werden, und ist es nur in dem Masse, als sie dieses Ziel erreicht.

3. Ungesundes liegt in allem Dem nicht; aber wir dürfen diejenigen Seiten jener älteren Theologie nicht übersehen, welche uns die nachmals eingetretene Spannung, den Trieb, über dieselbe hinauszugehen, verständlich machen. Das Nächste ist wohl dieses, dass jener Theologie das Gefühl der Relativität ihres Besitzes, ihrer Ergänzungsbedürftigkeit vielfach abging. Sie kannte, wie gegenwärtig die Missourier, keine offnen Fragen. Sie hatte namentlich auch kein Gefühl für die Mängel, welche ihr anhingen. Wenn von den Gegnern darauf hingewiesen wurde, so suchte man durch alle möglichen dialectischen und advocatorischen Künste sie zu verhüllen. Aber das war ein offenbarer und ein bedenklicher Fehler. Die Kirche ist auf keinem Punkte ihrer Entwickelung vollkommen, und die Theologie ist's noch weniger. Und wenn man schon innerhalb der systematischen Theologie Ursache gehabt hätte, seiner Grenzen sich bewusst zu sein, so noch mehr beim Blick auf die übrigen Disciplinen der Theologie. Gewiss war im 16. Jahrhundert ein Aufschwung auch in der historischen und in der exegetischen Theologie eingetreten: ich erinnere an die Magdeburger Centurien, an die Schriftcommentare von Luther und Calvin. Aber wie damals die Erneuerung des Glaubens im Mittelpunkte der geschichtlichen Bewegung stand, so traten auch Exegese und Kirchengeschichte wesentlich in den Dienst derselben und waren um deswillen mit einer gewissen Einseitig-

keit behaftet. Vollends aber weiterhin, vom Ende des 16. Jahrhunderts an bis in das 18. hinein, verfiel das kirchengeschichtliche und das exegetische Studium einer wachsenden Stagnation: man beharrte auf dem Erwerb der früheren Zeit und stellte ihn ganz in den Dienst der Polemik und der Dogmatik. Sehr wesentlich hing das zusammen mit der Flucht vor dem Subjectivismus, vor den Gefahren, welche die Entbindung der Subjectivität der Kirche gebracht hatte. Man wollte eine möglichst feste, unantastbare Lehrform, man wollte durch Stetigkeit der Lehrweise den Controversen vorbeugen. Aber man kann die Gesundheit der Lehre nicht wünschen, ohne die Gefahr der Subjectivität in Kauf zu nehmen. Man war übertrieben ängstlich und vertrug nicht bloss keine Abweichung in der Sache, sondern auch nicht Abweichung in der Form. Dadurch fand allmählich eine Incrustation statt, eine Erstarrung, welche auf die Länge den von aussen herantretenden Angriffen nicht Stand halten konnte, weil die theologischen Lehrsätze nicht mehr der unmittelbare Ausdruck des Glaubens waren. Denn das lässt sich nicht verkennen, dass bei aller innigen Frömmigkeit, von welcher die Kirchenlieder, die Erbauungsschriften in und nach dem dreissigjährigen Krieg Zeugniss geben, eine gewisse Veräusserlichung sich geltend machte, ein Zurückbleiben des Lebens hinter der Erkenntniss, der Heiligung hinter dem Glauben, welches selbst mit einer Erschlaffung des Glaubenslebens zusammenhing. Die furchtbaren Kämpfe des dreissigjährigen Krieges, wie sie auf der einen Seite durch die Noth und Trübsal das Glaubensleben anzufachen geeignet waren, hatten doch weithin eine Verrohung zur Folge, bei welcher das äusserliche Festhalten an der kirchlichen Ueberlieferung im Contrast stand mit dem sittlichen Leben. Nichts kann ja thörichter sein als etwa diesen Contrast dem Eifer und der Sorge für Reinerhaltung der Lehre selbst und an sich als Schuld anzurechnen, als ob nicht allenthalben im Christenthum die Unterweisung, die Predigt des Evangeliums bedingend der Heiligung vorangehen müsste. Aber da man die Lehre als Tradition handhabte, da sie nicht

immer auf's Neue aus dem lebendigen Glauben herausgeboren ward, so zeigte sich auch in ihrer Wirkung nicht jene Frucht des Lebens, auf die es bei der Predigt des Evangeliums abgesehen ist.

§ 4. Die starre Objectivität, welcher allmählich die kirchliche Entwickelung und insbesondere jene der Theologie sich zuneigte, macht es begreiflich, dass nach zwei Seiten hin das zurückgedrängte Subject seine Rechte wieder geltend zu machen suchte, nach der allgemeinmenschlichen und philosophischen, und nach der specifisch-christlichen und evangelischen. Dort war es die Philosophie des Cartesius, welche das denkende Subject zum letzten Garanten des Seins sowie zum Ausgangspunkt aller weiteren Gewissheit machte, und welche in ihrer Fortführung durch Spinoza unter Beseitigung des Dualismus von Object und Subject zum stricten Pantheismus weiterging; hier war es der Pietismus Speners und A. H. Franckes, welcher durch Betonung einer lebendigen Frömmigkeit, einer wirklichen Bekehrung und Lebensänderung, ohne welche die reine Lehre ihres Zweckes verfehle, dem christlichen Subject die Stellung wiederzugeben suchte, welche ihm unter der Herrschaft der Orthodoxie verkümmert worden war. Man kann weder jenem philosophischen noch viel weniger diesem kirchlich-theologischen Subjectivismus sein gutes, wenn auch relatives, Recht absprechen. Aber während dort die Selbstbefreiung des Ich das richtige Verhältniss zu den objectiven Mächten des Lebens, durch welche es allein besteht, überhaupt nicht fand und eben dadurch schlüsslich diese Freiheit geschädigt und vernichtet ward, so wurde hier, wenngleich bester Meinung und ohne es zu wollen, das Band allmählich gelockert, wel-

ches die persönlich-christliche Frömmigkeit mit der dogmatischen Lehre verknüpft, und statt der Welt mächtig zu werden, kam eine Weltflucht auf, welche der Bestimmung des Glaubens zuwider den nachmaligen Fall des Pietismus vorbereitete.

1. Es hängt mit der menschlichen Unvollkommenheit und Schwäche zusammen, dass der Fortschritt auch auf kirchlichem und theologischem Gebiete kein gradliniger, sondern ein durch Ausbiegungen zur Rechten und zur Linken vermittelter ist. Wie ja dies noch in höherem Grade im socialen Leben und auch sonst auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntniss der Fall ist. So ist es durchaus nicht zu verwundern, wenn gemäss dem Gesetze der Pendelschwingung eine rückläufige Bewegung nach der subjectiven Seite hin an die Periode starrer Objectivität während der Herrschaft der Orthodoxie sich anschloss. Was uns hier zunächst interessirt, das ist das Verhältniss der Philosophie zur Theologie, welches ja auch für die Folgezeit und für die Gegenwart von hoher Bedeutung ist. Blicken wir auf die Reformation zurück, so war es ein wesentliches Interesse, welches vor Allem Luther, verfolgte, die Theologie von dem Banne der Philosophie zu befreien, unter welchem sie im Mittelalter gefangen lag. Es ist bekannt, mit welcher Energie Luther sich gegen die Herrschaft des Aristoteles in der Kirche, in der Theologie erklärte. Aber ebenso ist es eine Thatsache, dass in demselben Masse, in welchem der neue Geist des Reformationszeitalters in feste Formen sich fasste, auch schon bei Lebzeiten Luther's, man sich veranlasst sah, auf die hergebrachte Philosophie, insbesondere die des Aristoteles, zurückzugreifen. Und vor Allem wurde dies während der Zeit der evangelischen Scholastik, im 17. Jahrhundert, üblich. Äusserlich angesehen findet zweifellos eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den theologischen Systemen des Mittelalters und jenen des 17. Jahrhunderts statt. Im Allgemeinen sollte ja nach der Meinung der Theologen das Verhältniss dieser Philosophie zur Theologie ein dienendes sein, insofern man der natürlichen Er-

kenntnisslehre zur wissenschaftlichen Durcharbeitung der theologischen Lehrsätze bedurfte. Aber es lässt sich nicht verkennen, dass die Einwirkung keineswegs nur eine formelle war, dass auch eine materielle Beeinflussung stattfand. Ich verweise behufs der Erläuterung zunächst auf den Gottesbegriff, dessen abstracte Ausgestaltung keineswegs unmittelbar aus den evangelischen Principien und aus der heiligen Schrift sich erklärt, sondern aus jener Einwirkung der aristotelischen Philosophie auf die Theologie, wie sie bereits im Mittelalter vorlag. Nicht minder ergiebt sich diese materielle Influenz aus Lehrstücken wie dem von der Erbsünde, wo die Einordnung der Glaubensobjecte unter die philosophische Kategorie von Substanz und Accidens die Disparität der Form und des Inhalts zu Tage brachte und zu Missverständnissen Anlass gab. Endlich vergleiche man, um nach einer anderen Seite hin das Eindringen der natürlichen Erkenntniss zu beobachten, das Lehrstück von der Offenbarung. Divina revelatio, so sagte man zunächst, sei das unicum principium theologiae, über welches hinaus es unter Christen keinen progressus gebe. Aber was nun thun, wenn Jemand diese revelatio läugnet? Da findet sich schon von Calov an eine Beweisführung, die ihren Ausgang von jenseit der Offenbarung nimmt: ex requisitis verae religionis, non absurda, non nova, non interiit . . . Es war hier schon nicht weit von den Ausführungen des Buddeus: constat nihil omnino christianam religionem tradere, quod theologiae naturalis evidentissimis principiis repugnet. Im Gegentheil, was die recta ratio von Gott, von dessen höchster Vollkommenheit, von seiner Einheit und Weltregierung, von seiner Verehrung und von dem Streben nach Tugend lehrt, dies Alles wird von der christlichen Religion wunderbar bestätigt, erläutert und eingeschärft. Das ist nun schon nicht mehr Abhängigkeit von Aristoteles, sondern von einer gewissen Popularphilosophie. Der Rationalismus beginnt sich breit zu machen.

2. Es ist bemerkenswerth und bedarf einer besonderen Erwägung, dass, wie oft auch in der Kirche die Einmischung der Philosophie in die Theologie gemissbilligt und zurück-

gewiesen worden ist, gleichwohl dieselbe immer wieder sich erneuert hat. In welch' schneidenden Gegensatz zu aller Menschenweisheit stellt der Apostel Paulus das von ihm gepredigte Evangelium 1. Cor. 1, 18 ff., besonders v. 21 ff. Sehet zu, ruft er den Colossern (2, 8) zu, dass euch Niemand beraube *διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.* Derselbe Apostel, den man neuerdings (Ritschl, H. Schultz, Ad. Harnack) beschuldigt, er habe griechische Philosophie in das Evangelium eingemischt! Aber trotz dieses anfänglichen Gegensatzes und Widerspruches: wie bald trat die Vermischung wirklich ein! „Der Platonismus der Kirchenväter“ ist ja eine vielbesprochene Thatsache. Und wie im Mittelalter diese Einmischung der Philosophie am Stärksten war, ohne dass nach dieser Seite hin Scholastik und Mystik sich wesentlich von einander unterschieden, so werden wir Gleichem auch bei unserm Ueberblick über die neuere und neuste Theologie, und gerade auch bei Solchen begegnen (Ritschl), welche gegen jene Einmischung protestiren. Suchen wir in der Kürze uns über den Anlass solcher Vermischung klar zu werden, zumal es auch scheinen könnte, als ob die Verbindung eine nothwendige, eine durch die Natur der Sache berechtigte wäre. Im Unterschiede von den einzelnen Wissenschaften ist die Philosophie die allgemeine, die Wissenschaft schlechthin. Denn das ist ihr Wesen, dass sie die getheilten Bereiche des Seins und des Wissens, mit deren Durchforschung und Darstellung die Specialwissenschaften sich beschäftigen, durch Auffindung und Bearbeitung ihrer Principien in Verbindung setzt und demgemäss soviel als möglich zur Einheit derselben, zum obersten Princip alles Seins und Werdens aufsteigt. Insofern geht die Philosophie aus von dem Weltbewusstsein, die Welt als Universum, als zusammengehöriges, von gleichen Gesetzen beherrschtes Ganzes genommen, und erreicht in dem Absoluten, als Urgrund und Einheitspunkt aller Einzelprincipien, ihr Ziel. Hingegen geht die Theologie aus dem Gottesbewusstsein hervor, und zwar, da wir doch hier ausschliesslich von christlicher Theologie

reden, aus dem Bewusstsein des Gottes, mit welchem wir in Christo Gemeinschaft haben. Dieses Gottesbewusstsein aber steht schon als solches in Relation zu dem Weltbewusstsein, indem die Welt und Alles was sie erfüllt Gottes ist, in ihm den Grund seines Daseins und das Ziel seines Werdens hat. In diesem Betracht ist die Theologie, verschieden von sonstigen Einzelwissenschaften, in ihrer Art auch allgemeine Wissenschaft, Alles schlechthin in Beziehung auf das oberste Princip, auf Gott, erkennend und würdigend, aber allerdings nur auf Grund des christlichen Glaubens und des darin begründeten Erkenntnissinteresses. Wenn es sich mit dem Wesen der Philosophie und der Theologie im Allgemeinen so verhält, so sieht man deutlich, wie es zur Verbindung derselben kam und unter Umständen kommen musste. Mag der Ausgangspunkt hier und dort verschieden sein, so ist doch die Intention auf beiden Seiten die gleiche, alles creatürlich Gegebene dem obersten Princip unterzuordnen und demgemäss zu begreifen Und in dem Masse, in welchem der Unterschied des natürlichen und des christlichen Bewusstseins vermindert oder gar aufgehoben wird, werden dann auch die Principien in einander fallen und man wird keinen wesentlichen Unterschied annehmen zwischen dem Absoluten, von welchem die Philosophie ausgeht, und dem Gott, welchen der Christ als obersten Ursächer und Regierer alles Seienden kennt. So war es besonders im Mittelalter, da eine Art Naturalisation des Christenthums stattgefunden; so musste es auf der andern Seite geschehen in der Zeit des Rationalismus, der ja auch den specifischen Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Geistlichen aufhob. Aber eben darin liegt nun die Verfehlung, eine Abirrung von den specifischen Grundlagen der christlichen Lebensanschauung. Es giebt ja gewiss keine doppelte Wahrheit, wie man hie und da behauptet hat, eine philosophische und eine theologische: der christliche Theolog wird alles Natürliche einordnen in die von ihm geglaubte geoffenbarte Wahrheit und es darnach umgestalten; der ausserhalb des Christenthums stehende Philosoph wird dem Christenthum seine Stelle anweisen inmitten des Wahrheits-

ganzen, welches sich ihm erschlossen, und darnach die christliche Wahrheit beurtheilen. Der Conflict ist unvermeidlich und wird nur scheinbar gehoben durch den Versuch der Nivellirung, so wenig er auf immer fortbestehen soll. Die christliche Gewissheit hat einen anderen Ausgangspunkt als die natürliche, wie auch die Erkenntnissprocesse die gleichen sind. Die Erfahrung ist verschieden, von welcher die Erkenntniss ausgeht. Ich lasse absichtlich diese Gedanken vorläufig unausgeführt; wir werden später, schon bei Schleiermacher, dann aber wiederholt bei den späteren Dogmatikern darauf zurückkommen und das hier allgemein Gesagte im Einzelnen begründen.

3. Im Mittelalter und dann wieder in der scholastischen Theologie des 17. Jahrhunderts hatte die Philosophie wesentlich eine dienende Stellung eingenommen und wurde unter dieselbe Objectivität befasst wie sie dort prävalirte. Da trat mit **Cartesius** (René Descartes, geboren zu la Haye in der Provinz Touraine 1596, lebte meist in Holland, zuletzt von der Königin Christine nach Stockholm berufen, um sie in der Philosophie zu unterrichten, gestorben daselbst 1650) ein Philosoph hervor, dessen persönliche Leistungen zwar keineswegs sehr hervorragende sind, der aber zum ersten Male das subjective Princip mit voller Entschiedenheit zur Geltung brachte und insofern als Anfänger der neueren Philosophie bezeichnet werden kann. Es macht dabei Nichts aus, dass Cartesius seiner Confession nach Katholik war und keineswegs beabsichtigte, mit seiner Kirche in Collision zu treten. Man darf ja die Reformation nicht als ein isolirtes Factum auffassen, welches seine Wirkung bloss auf die evangelische Kirche ausgeübt hätte. Die Entbindung des Subjectivismus musste ganz nothwendig — wir haben es früher gesehen — auch auf weitere Kreise sich erstrecken, wenn auch das damit gesetzte Princip nicht alsbald zum Durchbruch kam. Zudem kann man von Cartesius nicht sagen, dass er ein prononcirter Katholik gewesen sei. Genug, Cartesius war der Erste, welcher zu dem Bewusstsein kam, dass bei der Frage nach der Wahrheit, welche dies immer sei,

als hingenommener, geglaubter, das Ich des Menschen, das Subject der nothwendige Ausgangspunkt sei. Wodurch geschieht es denn, dass irgend eine mir von aussen her (im weitesten Sinne des Wortes) gegebene oder erscheinende Realität als solche mir vergewissert wird? Doch nur durch die Beziehung, in welche diese Realität zu mir, dem Subjecte der Erkenntniss, tritt. Also das erste Gewisse bin Ich: cogito ergo sum. Es lag Cartesius nicht daran, ein Skeptiker zu sein, sondern umgekehrt war es seine Absicht, auf etwas Gewisses zu kommen, gegenüber den ihm zweifelhaft gewordenen Sinneswahrnehmungen Wir wollen nun gar nicht untersuchen, ob der weitere Weg, welchen Cartesius einschlug, um die objectiven Wahrheiten, insbesondere die Realität Gottes, sich zu vergewissern, ein correcter war. Uns liegt an der Thatsache jenes schlechthin subjectiven Ausgangspunktes, und weiterhin daran, dass die relative Berechtigung jenes Ausgangspunktes anerkannt werde. Es ist ein grosser Nonsens, wenn man über diese Hervorstellung des Subjectes wehklagt und nicht begreift, dass alle Berufung auf objective Realitäten dagegen nicht verfängt. Aber das ist ja allerdings richtig, dass schon die sofort folgende Entwickelung der Philosophie, der Fortschritt von Cartesius zu Spinoza uns die Gefahr veranschaulichen kann, welche mit dieser Betonung des Subjectes als Garanten der Gewissheit verbunden ist. Ist das Subject das erste Gewisse, das unmittelbar Gewisse, und empfangen alle andern Realitäten ihre Gewissheit nur von da her, so wird die Gewissheit dadurch am Meisten gefördert werden, wenn der Dualismus zwischen Subject und Object möglichst aufgehoben wird. Denn dann nehmen die Dinge ausser mir an der Existenz des denkenden und darum seienden Ich Theil. Und da nun, vornehmlich im religiösen, aber auch im philosophischen Interesse, sichs vor Allem um die Existenz Gottes als ausser mir seienden handelt, so betrifft diese Aufhebung des Dualismus die Unterschiedenheit zwischen dem menschlichen Ich und Gotte, und die nothwendige Folge ist der Pantheismus. Nothwendig ist diese Folge mindestens dann, wenn die reli-

giöse Erfahrung nachlässt, welche den Menschen der Anderheit, der specifischen Verschiedenheit des Gottes, mit welchem er in Beziehung und Verkehr steht, versichert. Diesen Schritt vollzog in eminenter Weise **Baruch von Spinoza.** (Benedictus de Spinoza, geboren zu Amsterdam 24. November 1632 von jüdischen Eltern; Jude geblieben, obwohl gänzlich von ihrer Religionsgemeinschaft sich lossagend, von ihnen verfolgt und excommunicirt. Später im Haag, seinen Unterhalt durch das Schleifen optischer Gläser verdienend. Gestorben den 21. September 1677 an der Schwindsucht.) Auch hier haben wir zu bevorworten, dass die Verschiedenheit der Confession ohne wesentlichen Einfluss ist für die philosophische Entwickelung. Man darf Spinoza in viel höherem Masse als Cartesius den Vorgänger der neueren monistischen Philosophen nennen. Alles Existirende, Gott wie Creatur, fasst er unter dem Namen der substantia zusammen, welche ihm nur Eine ist. Substantia est id, quod in se est et per se concipitur; cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Und doch sieht man deutlich, dass wir es hier nur mit dem ersten Anfang dieser Setzung des Pantheismus zu thun haben. Das Spinozistische System trägt den Charakter der Objectivität, von der es herkommt, insofern noch deutlich an sich, als es sofort seine Stellung nimmt in der Substanz, als deren modus der einzelne Mensch erscheint. Diese substantia ist Gott, den man nicht als Person denken darf; denn Persönlichkeit wäre eine determinatio und omnis determinatio est negatio — Aufhebung der infinitas Gottes, seiner Absolutheit. Also während in der neueren Philosophie Gott und die Welt dahinschwindet unter der Alleinherrschaft des Ich, schwindet hier das Ich dahin und löst sich auf in das Eine und Allgemeine, die Substanz. Wir haben nur zu unterscheiden zwischen natura naturans und natura naturata. Die Freiheit der creatürlischen Persönlichkeit, der Unterschied des Guten und des Bösen ist principiell aufgehoben.

4. Während hier auf philosophischem Gebiete die Ungebundenheit des Subjectes sich schrankenlos geltend machte, ohne durch specifisch religiöse Erfahrungen zurückgehalten

zu sein, nahm der Umschlag zur Subjectivität eine wesentlich andere Richtung da, wo man im Interesse lebendiger Frömmigkeit dem starren und unfruchtbaren Orthodoxismus widerstrebte: im Pietismus. Wir gedenken seiner hier ebenfalls nur, weil er als ein Glied in der Kette sich darstellt, welche von dem Zeitalter der Reformation auf die Periode Schleiermacher's und der neueren Theologie hinführt. Es ist in neuester Zeit durch Ritschl's „Geschichte des Pietismus", Bonn 1880 ff. die Frage wieder in den Vordergrund der theologischen Verhandlungen gerückt worden, wie sich der Pietismus zur genuin reformatorischen Lehre verhalte. Zunächst steht historisch fest, dass jene Männer, an deren Namen vornehmlich die pietistische Bewegung sich anknüpfte, Spener und Francke, nicht von ferne beabsichtigten, aus dem Geleise der reformatorischen Lehre herauszutreten. **Philipp Jakob Spener** (geboren zu Rappoltsweiler im Elsass am 13. Januar 1635, seit 1666 Senior des geistlichen Ministeriums zu Frankfurt a. M., seit 1686 Oberhofprediger in Dresden, seit 1691 Konsistorialrath und Probst in Berlin, gestorben daselbst am 5. Februar 1705) und **Aug. Herm. Francke** (geboren den 23. März 1663 zu Lübeck, seit 1698 Professor in Halle, gestorben daselbst 1727) — um hier nur diese Häupter des Pietismus zu nennen — hatten ihr Augenmerk keineswegs auf eine Reform der kirchlichen Lehre gerichtet, sondern ihre Intention war lediglich diese, das tiefgesunkene kirchliche und christliche Leben wieder zu heben. Die Thatsachen, von denen man dabei ausging, die Thatsachen der weithin reichenden Verweltlichung, der Unlebendigkeit des Glaubens und der damit zusammenhängenden sittlichen Verderbtheit, waren ohne Zweifel richtig, wenn auch wohl ein wenig zu sehr generalisirt. Es entsprach vollkommen der evangelischen Heilsordnung, wenn Spener in seinen „pia desideria" als Heilsmittel wider diese Missstände vor Allem eine reichlichere Verwendung des göttlichen Wortes vorschlug; einen Gebrauch des Schriftwortes nicht bloss beim öffentlichen Gottesdienst, sondern auch in privater Weise und in den Häusern. Es war richtig, wenn auf das geistliche Priesterthum Gewicht

gelegt wurde und auf diejenige Activität, welche dem evangelischen Christen kraft dieses Priesterthums zusteht. Man war im Rechte, wenn man von dem Studium der Theologie, namentlich auf den Universitäten, eine Verinnerlichung, wenn man gegenüber der Suprematie, ja Alleinherrschaft der Dogmatik und Polemik mehr Exegese und zwar eine geistlich gerichtete Exegese forderte. Man darf es nicht tadeln, wenn Gewicht darauf gelegt wurde, dass der Christ ein unweltliches Leben zu führen, deswegen auch es mit den Adiaphora genau zu nehmen habe u. s. w. Das Alles war recht und wohlgethan; aber es konnte nicht fehlen, dass schon bei den Häuptern und Begründern des Pietismus, noch mehr bei ihren Schülern und Nachfolgern, Einseitigkeiten hervortraten, die nicht bloss zu vielen Controversen Anlass gaben, sondern auch thatsächlich die Reinheit der evangelischen Lehre trübten. Es konnte leicht den Schein gewinnen, als setze man die Lehre gegen das Leben zurück, während doch als Grundsatz der evangelischen Kirche von jeher feststand, dass das neue Leben nur die Wirkung der lauteren evangelischen Heilspredigt sei. Unwillkürlich wurden die privaten Vereinigungen zur Beschäftigung mit Gottes Wort und zur Erbauung stärker betont als die kirchlichen Gottesdienste; oft wurde nur der als wirklicher lebendiger Christ angesehen, welcher diese Convertikel, diese collegia pietatis mitmachte. Das gute Recht der theologischen Wissenschaft, die gar nicht bloss den Zweck hat, zur Erbauung zu dienen und anzuleiten, sondern zur Befriedigung des gottgeordneten Erkenntnisstriebes Selbstzweck ist, wurde verkannt. Das natürliche, weltliche Leben, von welchem innerlich loszukommen doch nur in dem Masse der Idee des christlichen Lebens entspricht, als man zugleich die darin trotz der Sünde waltenden Gotteskräfte erkennt, die darin gelegenen Gottesgaben würdigt, überhaupt mittelst des Glaubens der Welt mächtig wird, wurde nicht in entsprechender Weise beurtheilt, noch nach Gebühr in das christliche Leben hineingezogen. Wenn Spener lehrte, „unser ganzes Christenthum bestehe in dem innern und neuen Menschen, dessen Seele der Glaube und

dessen Wirken die Früchte des Lebens sind“ (cf. Kahnis*) so muss man bedenken, dass die lutherische Kirche und Theologie in Wirklichkeit es nie anders gemeint hat, wie oft auch in praxi Verfehlungen dagegen mochten eingetreten sein. Es musste daher die bisherigen Vertreter der kirchlichen Theologie unangenehm berühren, es musste ihren Verdacht erregen, wenn man dies als etwas Neues hinstellte, und die Vertreter dieses Neuen waren selbst in Gefahr, durch Betonung desselben von den altbewährten Grundlagen des evangelischen Glaubens loszukommen. Uebel war es auch, dass über manche Streitfragen es zu keiner wirklichen Entscheidung kam, wie z. B. über die theologia regenitorum und irregenitorum, auch über die Adiaphora — ein Beweis, dass es auf beiden Seiten an der Schärfe genauer wissenschaftlicher Behandlung der Dinge fehlte. Es ist eine Thatsache, dass irgend welche hervorragende Leistungen namentlich auf systematischen Gebiete weder auf der einen, noch auf der andern Seite vorliegen; nur dass man auf pietistischer Seite darauf bedacht war, der Ethik ihren Platz neben der Dogmatik zu sichern. Jedenfalls gelang es dem Pietismus noch viel weniger als der bis dahin herrschend gewesenen Theologie, die rechten Beziehungen zu den Mächten des natürlichen Lebens zu gewinnen und durch Eingehen auf das relative Recht derselben sie zu beherrschen oder doch in ein klares Verhältnis mit sich zu setzen. Bei all diesen Mängeln aber soll es dem Pietismus nicht vergessen werden, dass er auf praktischem Gebiete, z. B. auch auf dem der Mission, überaus segensreiche Wirkungen geübt hat; dass es ihm vornehmlich zu verdanken ist, wenn Ueberreste des evangelischen Glaubens durch die nun immer stärker hereindringenden Wogen des Unglaubens hindurch gerettet wurden, an welche man später wieder anknüpfen konnte.

§ 5. Die Natur des Pietismus brachte es mit sich, dass er nur vorübergehend eine Schutzwehr sein konnte

*) Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 3. Aufl. I, S. 208.

gegen die im Laufe des 18. Jahrhunderts hervorbrechenden Mächte des natürlichen Lebens, welche jetzt mehr als früher der Einwirkung des Christenthums sich entzogen und allmählich eine ganz selbstständige Stellung einzunehmen sich anschickten. Eine Periode der Revolution zog heran, gleichwie auf politischem so auf geistigem Gebiet, deren Tendenz es war, thunlichst von der Gebundenheit der früheren Zeit sich zu emancipiren. Gewiss kamen dadurch gar manche bis dahin fälschlich zurückgehaltenen guten Triebe des natürlichen Menschenwesens zu berechtigter Geltung; aber zugleich trat eine Erniedrigung der Kirche und der Theologie ein, wie sie kaum jemals früher nachweisbar ist. Mit Verachtung sahen die Vertreter der emporblühenden schönen Literatur und jene der nicht minder kräftig sich erhebenden Philosophie auf das positive Christenthum und dessen Bekenner hin. Der Aufschwung der Philosophie, durch Kant mit der strictesten Autonomie des Subjectes beginnend, intellectuell zunächst einen Dualismus zwischen Subject und Object aufrichtend, inaugurirte einen vollständigen Bruch mit dem christlichen Glauben. Und dieser Dualismus wurde darnach, weil bei ihm auszuharren unmöglich war, durch die Nachfolger Kants, Fichte, Schelling und Hegel, alsbald in einen stricten Monismus und Pantheismus umgesetzt. Die subjective Gläubigkeit aber, mehr und mehr von den objectiven Grundlagen des Glaubens sich ablösend, schlug mit innerer Nothwendigkeit in Rationalismus um, welcher unter dem Einfluss des von England und Frankreich her eindringenden Deismus und Naturalismus religiöse Vernunftwahrheiten an die Stelle der geoffenbarten Heilswahrheit einsetzte. Wie sehr nun auch dieser Ratio-

nalismus seiner Wurzel nach mit jener antichristlichen Philosophie verwandt war, so erwuchs ihm doch bald nachher in dieser selbst ein entschiedener und siegreicher Gegner, für welchen der Rationalismus, weil auf halbem Wege stehen geblieben, sehr bald ein überwundener Standpunkt war.

1. Es liegt nahe, gegenüber der neuerlichen Herabsetzung des Pietismus durch Ritschl gerade hier die guten Seiten dieser Richtung nicht aus dem Auge zu verlieren. Es ist nicht wahr, dass die Grundgedanken des Pietismus, die Forderung persönlicher Frömmigkeit, rechtschaffener Bekehrung, aufrichtiger Busse, heiligen Lebens als Frucht lebendigen Glaubens irgendwie eine Declination von der reformatorischen Richtung des 16. Jahrhunderts bezeichnen. Es wäre die höchste Undankbarkeit, wollte man die segensreichen Wirkungen dieser pietistischen Theologie verkennen. Man darf sagen, weitaus die meisten Vertreter einer erneuerten Theologie bis in die Gegenwart hinein, Schleiermacher selbst nicht ausgenommen, haben einen Anstoss von der pietistischen Bewegung her empfangen oder haben sich von ihr her zu festem kirchlichen Glauben hindurchgearbeitet. Aber gleichwohl war der Pietismus nicht im Stande, jener Ueberfluthung durch die Mächte des Unglaubens vorzubeugen oder mit Erfolg entgegenzutreten, wie sie im Laufe des 18. Jahrhunderts unaufhaltsam hereinbrach. Will man diese Ueberfluthung nach ihrem innersten Wesen mit einem möglichst allgemeinen, für jeden einzelnen Fall zutreffenden Ausdruck bezeichnen, so wird man die mehr und mehr von allen objectiven Mächten sich emancipirende Subjectivität zu nennen haben, das freie Menschenthum, mochte es nun in socialer oder politischer Hinsicht, oder auf dem Boden der Cultur, der Kunst und Wissenschaft sich geltend machen. Es ist ein Zeitalter der Revolution, welches von jenem der Reformation im 16. Jahrhundert vor Allem dadurch sich unterscheidet, dass die in letzterer hervorgebrochene Subjectivität gerade recht darauf ausging, die objectiven Grund-

lagen des christlichen Glaubens wiederzugewinnen, wogegen dort das Gegentheil der Fall war. Nichts kann thörichter sein, als etwa, wie häufig katholischerseits geschieht, die Reformation für diese Revolution verantwortlich zu machen. Aber wenn nun schon die orthodoxe Theologie es versäumt hatte, in ein correctes Verhältniss zu den Mächten, Trieben und Interessen des natürlichen Lebens zu treten und ihnen dadurch gerecht zu werden, so war dieses bei dem Pietismus mit seiner antiweltlichen Richtung noch weniger der Fall, und man darf hierfür nicht bloss wie in anderen Stücken die Ausläufer des Pietismus, man muss die Häupter und Begründer desselben dafür verantwortlich machen. Eng, einseitig, in ihre Kreise abgeschlossen, gingen die Frommen ihre Wege, ohne Verständniss für die grossen Fragen der Cultur, der Politik und des natürlichen Lebens, die damals mit Macht sich hervordrängten. Man vergleiche Goethe's Verhältniss zu den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ (Fräulein v. Klettenberg). Er war ja für alles Bedeutende und Grosse empfänglich, in seiner Weise auch für diese aufrichtige Frömmigkeit. Aber seinem universal gerichteten Geiste widerstrebte diese Absperrung von dem Natürlichen — mag immerhin nicht hierin allein der Grund seiner Zurückhaltung zu suchen sein. Es war ein schweres Verhängniss, dass die allgemeine, die künstlerische Bildung, und dass der philosophische Trieb sich Bahn machte und jedes von Beiden in seiner Weise sich vollendete in Ablösung von der Kirche, von den Interessen des christlichen Glaubens — ein Verhängniss, unter dem wir gegenwärtig noch zu leiden haben. Die Repräsentanten der höchsten politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen Erhebung, Männer wie Friedrich d. Gr., Goethe, Kant, wie sahen sie doch tief herab auf das kirchliche Leben, auf die Geistlichkeit und auf die kleine Gemeinde, die in der Stille, unter dem Drucke der Welt ihres Glaubens lebte. Die Kirche ist ja vielfach ecclesia pressa gewesen, und nicht in ihren schlechtesten Zeiten; aber kaum jemals hat sie so viel Missachtung über sich ergehen lassen müssen, wie damals. Friedrich d. Gr., der doch nicht ganz

ohne religiöse Anwandlungen war, dieser Fürst, zu welchem schon seine Zeitgenossen bewundernd aufblickten, der in jener politisch verkommenen Zeit durch seine Thaten das deutsche Nationalgefühl wie kein Anderer entflammte — Jedermann weiss, wie sein Spott, seine Brutalität die Kirche, die Diener der Kirche vornehmlich betrafen. Er sagte einmal zu d'Alembert (s. Kahnis a. a. O. I, S. 289), er habe nie mit der Religion unter Einem Dache gewohnt. Dem Theater allein wollte er es überlassen, Fragmente aus der Geschichte Christi, dieses „angeblichen Erlösers", aufzuführen (ib.). Angesichts des absoluten Regiments, welches der König führte, und der willkürlichen Gewaltthätigkeit, mit welcher er nicht selten verfuhr, war der Spott und Hohn, die er insbesondere über die Träger des geistlichen Amtes ausgoss, doppelt schwer zu ertragen. Ebenso bekannt ist, wie Goethe zum Christenthum sich stellte. Er hat ja verschiedene Perioden durchlebt, solche, in denen eine gewisse Annäherung an das Christenthum eintrat, und andere, wo ein ausgesprochener Hass sich kund giebt. Aber überall ist ersichtlich, dass ihm die Ausschliesslichkeit zuwider war, mit welcher Christus von dem Menschenherzen Besitz nehmen will. „Jesus", sagt er, „hat dem guten Lavater den Kopf verrückt (s. Kahnis a. a. O. II, S. 25); die Geschichte des guten Jesus habe ich satt." „Ich kann es nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, so schrieb er an Lavater (ib.), dass du alle köstlichen Federn der tausendfachen Vögel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpirt, ausreisst, um deinen Paradiesvogel ausschliesslich zu schmücken." Und ebenso charakteristisch sind die Worte: „Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an Einer Denkweise genug haben: als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und Eines so entschieden wie das Andere; bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist auch dafür gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen es nur zusammen erfassen mögen" (an Jacobi, ib. II, 25). — Man kann ja nicht umhin, anzu-

erkennen, dass die sittliche Energie, welche Kant nicht bloss in seiner Lehre von dem kategorischen Imperativ bewies, sondern die er auch persönlich in seinem Leben übte, etwas Imponirendes hat. Aber seiner Stellung zur Kirche kam das nicht zu Gute, so gewiss man sagen muss, dass jene sittliche Strenge ein Niederschlag der Jugenderziehung unter seiner frommen Mutter war. Ob er, erzählt sein Biograph, in seinen früheren Jahren die Kirche besucht habe, wisse er nicht; jedenfalls habe er später es nicht nöthig gehabt. Wie weit er von der reformatorischen Erkenntniss der evangelischen Wahrheit entfernt war, mag man aus dem „Grundsatz“ erkennen: „Es ist nicht wesentlich und also auch nicht Jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue oder gethan habe; aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden.“ Ebenso erkennt man aus seinem gänzlich abfälligen Urtheil über das Gebet, dass er selbst niemals gebetet haben kann. So die geistigen Häupter und Führer der Nation in jener Zeit. Und diese Männer wurden von ihren Anhängern vergöttert, Christo an die Seite, ja über ihn gestellt.

2. Wenden wir uns nach dieser allgemeinen Charakteristik zunächst jener gewaltigen Kraftentfaltung zu, welche in dieser Zeit die Philosophie in ihren Vertretern Kant, Fichte, Schelling und Hegel entwickelte. Wir haben um so mehr Ursache, hierauf einzugehen, als die Einwirkung dieser philosophischen Systeme auf die Theologie ungemein gross war. Ein Vorspiel dieser philosophischen Entwickelung haben wir bei Cartesius und Spinoza kennen gelernt. Aber eben nur ein Vorspiel. **Kant** (geb. zu Königsberg den 22. April 1724, gest. das. den 12. Februar 1804) war es zunächst, der in viel umfassenderer, gründlicherer Weise als Cartesius das Ich als alleinigen Ausgangspunkt und Garanten der Wahrheitserkenntniss einsetzte. Die ganze bisherige Metaphysik, welche von einer Erkenntniss des „Dinges an sich“ träumt, ist zu verwerfen. Wir kommen über unser Ich niemals hinaus, und was wir erkennen, sind nicht die Dinge selbst, sondern nur unsere Weise, sie zu betrachten. Allerdings geht Kant von

dem Satze aus, der seinen Zusammenhang mit dem Locke'schen Sensualismus bekundet, dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange; denn wodurch sollte das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsre Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsre Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst. Aber wenn es nun scheinen könnte, als ob das Resultat des Erkenntnissprocesses ein zusammengesetztes sei, ein objectives und ein subjectives Moment, so kommt Kant im Laufe seiner Untersuchung (in der Kritik der reinen Vernunft) allmählich dahin, dass von den Objecten Nichts übrig bleibt als der Schein — was sie an sich sind, wissen wir nicht, können's auch niemals erfahren. Zeit und Raum, als die Anschauungsformen, in denen uns die Dinge erscheinen, die Urtheile, womit wir die Erfahrungseindrücke denkend bearbeiten, die Ideen, womit wir unsere Erfahrungseindrücke und Begriffe zur Einheit zusammenfassen — alles Dieses ist etwas rein Subjectives: wir kommen aus dieser Schranke subjectiver Auffassung des Gegebenen nicht heraus, die bisherige Metaphysik ist unmöglich. Man kann also sagen: das subjective Moment, welches bei Kant am Anfang nur als gleichwerthig mit dem objectiven auftrat, jedenfalls nur als secundär, hat schlüsslich das objective vollständig aufgezehrt. Welche Consequenzen dies für die Theologie, die dogmatische Erkenntniss haben musste, liegt auf der Hand, und ist in der Kritik der reinen Vernunft im Einzelnen ausgeführt. Nicht bloss die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes sind hinfällig, sondern es kann überall gar keine Erkenntniss seines Wesens geben. Denn Gott wird unter die „Dinge an sich" eingereiht und der Erkenntnissprocess ist derselbe hier wie sonst. Die gleiche Hervorhebung des subjectiven Factors, die zu einer schlechthinigen Autonomie des Ich fortschreitet, gewahren wir auf dem sittlichen Gebiete, über welches

die Grundanschauungen Kant's vornehmlich in dessen Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" vorliegen. Gerade dies, worauf sonst der Glaube Gewicht legt, dass der Mensch in Abhängigkeit von Gott, von einem göttlichen Willen und Gesetz stehe, dies ist's, was Kant in seiner Ethik verwirft. Alle Theonomie wurde unter die Heteromie befasst und mit dieser schlechthin verworfen. Nur die reine praktische Vernunft hat Gesetze zu geben, und das Grundgesetz derselben, dessen Bewusstsein ein Factum unserer Vernunft ist, lautet dahin: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Dies Grundgesetz hat zu seiner Voraussetzung die Freiheit des Willens, insofern ein Wille, dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille ist. Wir nennen dies moralische Gesetz, welches die reine Vernunft für sich dem Menschen giebt, einen Imperativ, welcher kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist. In diesem Sinne ist jede Heteronomie, vermöge deren der Wille sich nicht selbst Gesetz wäre, sondern seinen Bestimmungsgrund von aussen her empfinge, von vornherein ausgeschlossen. Diese ethische Aussage stellt sich nun den religiösen Aussagen voran. Wenn demnach das Verhalten des Menschen lediglich durch den kategorischen Imperativ bestimmt sein darf und gar nicht durch die Rücksicht auf eine dadurch zu gewinnende Glückseligkeit, so ist es doch eine Forderung der Vernunft selbst, dass Tugend und Glückseligkeit beisammen sei; und von hier aus erhebt sich das Postulat eines höchsten Wesens, Gottes, welches dies Beisammen schliesslich verwirkliche. Eine Erkenntniss Gottes, welche sich der von der Theologie angestrebten vergliche, ist unmöglich. Die Religion selbst wird zu einer solchen Inferiorität herabgedrückt, dass ihr Dasein oder Nichtdasein schlüsslich irrelevant erscheint, da sie doch einen Einfluss auf das menschliche Thun nicht ausüben darf.

3. Je mehr in der neuesten Zeit die Philosophie Kant's, und gerade auch in der Theologie, wieder in Aufnahme ge-

kommen ist, um so nothwendiger war es, wenigstens die Grundlagen derselben in Erinnerung zu bringen. Die Kritik derselben, die wir uns hier ersparen dürfen, ist im Grunde in den auf Kant folgenden philosophischen Entwickelungen gegeben. Es war ein durchaus consequenter Fortschritt, wenn **Fichte** (Joh. Gottlieb, geboren den 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz, Professor in Jena, zeitweilig in Erlangen, zuletzt in Berlin, gestorben 27. Januar 1814) den Rest der Objectivität, welcher in Kant's System noch übrig geblieben war, vollends beseitigte und nicht bloss die Alleinherrschaft, sondern auch das Alleinsein des Ich proclamirte. Die Setzung der Dinge ausser mir ist eine solche, wozu das eigne Ich mich nöthigt, so dass also das Dasein der Dinge an sich oder das Nicht-Ich als eine reine Setzung des Ich erscheint. Das System ist insofern stricter Idealismus. Indessen war es dabei nicht zunächst darauf abgesehen, alles reale Sein ausserhalb des Subjectes zu läugnen, sondern dies war der Gedanke: als gewusstes existire es für den Menschen nur durch Setzung des Ich, ausserhalb dieser Setzung existirt es nicht. Die Unnatürlichkeit dieses idealistischen und rein subjectivistischen Standpunktes, welchen Fichte selbst in seiner späteren Periode wesentlich modificirte, war es vornehmlich, welche den Umschlag der Auffassung bei den nachfolgenden Philosophen Schelling und Hegel (von den Andern hier zu schweigen) bedingte. Friedrich Wilhelm Joseph **Schelling**, geboren den 27. Januar 1775 zu Leonberg bei Stuttgart, als academischer Lehrer in Jena, Würzburg, vorübergehend in Erlangen, München, Berlin thätig, gestorben zu Ragaz den 20. August 1854, durchbrach die Schranke jenes Idealismus und versetzte das von Fichte isolirte Ich mitten in die Aussenwelt, so nämlich, dass die Natur selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes realisirt. Der Dualismus von Ich und Nicht-Ich, von Subject und Object, welcher durch die Hervorstellung des ersteren von Kant und Fichte nicht gelöst, sondern auf's Aeusserste gespannt worden war, sollte nun gänzlich beseitigt, Geist und Natur als identisch gesetzt werden. Die

Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur; sein eigenes Wesen erblickt der Geist, indem er in das thätige Schaffen der Natur sich versenkt. Von den untersten Tiefen der anorganischen Natur ringt sich das eine und selbige Leben empor, bis es endlich durch die Pflanzen- nnd Thierwelt hindurch in dem Menschen zum Bewusstsein seiner selbst kommt. Um diese Einheit zu erkennen, bedarf es nach Schelling der „intellectuellen Anschauung“; nur wer diese habe, besitze das für die Philosophie erforderliche Organ. — Man sieht, wie keineswegs zufällig, sondern mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit es zu diesem Umschlag kam. Wie immer Kant und Fichte darin Recht haben mochten, dass alles Existirende nur als durch uns Gesetztes für uns existirt, so hält man es doch auf die Länge bei dieser Vorstellung nicht aus, sondern die objective Welt fordert ihr Recht; und die zweifellose Wahrheit in der Lehre Schelling's war offenbar diese, dass es in der That ein und dasselbe Leben ist, welches in und ausser uns waltet, dieselben Gesetze und Ordnungen, von denen das gesammte Universum durchdrungen ist, dass der Mensch in der That die höchste Spitze dieser universalen Entwickelung ist, wo die Welt sozusagen zum Bewusstsein ihrer selbst kommt. Der Mensch ist ein Theil dieses Universums und nicht hat er das Recht, dasselbe durch sein Ich zu absorbiren, es als durch sich gesetzt zu wähnen; aber ebenso gewiss hat er das Recht, sich mit seinem Ich über dies Universum zu erheben, sich als die Spitze, als das Bewusstsein, als den redenden Mund, als den Dolmetscher des Universums anzusehen. Sonst würde ja der Mensch ausser Stande sein, die Aussenwelt zu verstehen, zu deuten, und seine Gedanken in diese Aussenwelt hineinzulegen. Was in solcher Weise Schelling mehr durch geniale Intuition erfasste, das vollendete **Hegel** in strenger, dialektischer Systematik (Georg Friedrich Wilhelm Hegel, geb. am 27. August 1770 zu Stuttgart, docirte zuerst in Jena, später in Heidelberg und Berlin, wo er am 14. November 1831 an der Cholera starb). Nie ist ein Philosoph aufgetreten, der an Energie des specu-

lativen Denkens, an Grossartigkeit der systematischen Construction, an Strenge der Methode Hegel übertroffen, ja ihm gleichgekommen wäre. Die Pygmäen der Gegenwart, die in ihrer Geistesstumpfheit die Nase rümpfen, wenn sie vor den gewaltigen Bauten des Philosophen stehen, sollten bedenken, dass die Irrthümer, in die er sich verlief, mehr zu bedeuten haben, als die Wahrheitsparcellen, an denen seine Gegner zehren. Hegel versuchte es, das Gesammtgebiet alles Gegebenen so zu umspannen, dass sein einheitlicher Zusammenhang im Sinne der von Schelling aufgestellten Identität des Objects und des Subjects Gegenstand des systematischen Aufbaus wäre. Die philosophischen Systeme der Vergangenheit sind nicht, wie sie dem gemeinen Bewusstsein erscheinen, ein widerspruchsvolles Durcheinander, sondern sie zeigen eine innerlich nothwendige Fortentwickelung des Weltgeistes in seiner Selbstbewegung. Die von Schelling ausgesprochene Identität des Realen und des Idealen wird hier so gefasst, dass das Denken in seiner Selbstbestimmung zum Sein dargestellt wird und eben damit auch die Methode der systematischen Behandlung gegeben ist. Das Wahre und das Falsche stehen sich nicht gegenüber als fertige in spröder Ausschliesslichkeit zu einander sich verhaltende Grössen, sondern das Falsche ist nur das Andere, das Negative, des Einen Geisteslebens, welches durch alles Existirende sich hindurchzieht. Die Negativität, welche der Gedanke an sich hat, ist das Princip der Fortbewegung, die Position schlägt in die Negation um, und indem diese wiederum negirt wird, entsteht die Synthese der Affirmation, in welcher die früheren Gegensätze als Momente aufgehoben sind. Das Absolute ist mithin nicht ein von vornherein fertiges Sein, sondern es ist wesentlich das Resultat jener Selbstbewegung des Begriffs; und die Dreitheilung, welche durch das ganze System sich hindurchzieht, erwächst aus eben dieser Bewegung. Es giebt eine dreifache Stellung des Gedankens zu den Objecten, jene des vorkantischen gemeinen Bewusstseins, wo man, um sie zu erkennen, unbefangen an sie herantritt; zweitens die des Empirismus und der kritischen Philosophie, wo das Ding an

sich und der Gedanke in Spannung tritt, drittens die des unmittelbaren Wissens, welches weiss, dass die Idee nur vermittelst des Seins und umgekehrt das Sein vermittelst der Idee das Wahre ist. — Man sieht, die alte Frage über das Verhältnis von Object und Subject zu einander, von der wir ausgingen, ist auch hier das Bewegende und Entscheidende. Scheinbar war hier diese Frage gelöst, der quälende Dualismus aufgehoben, die Scheidewand hinweggethan. Aber doch nur scheinbar, denn die Gewaltsamkeit, mit der es geschah, rächte sich. So leichten Kaufes kommt man nicht zur Erkenntnis der Wahrheit. Die spätere, durchaus empiristische Naturwissenschaft hatte es nicht schwer, die willkürlichen Constructionen, die Fehler nachzuweisen, die man sich philosophischerseits hatte zu Schulden kommen lassen. Aber vor Allem, wie weit war man hierbei von derjenigen Wahrheit losgekommen, wie sie durch die Reformation auf den Leuchter gestellt worden war. Die Autonomie, die Emancipation des Subjectes hatte ihr letztes Ziel erreicht: in ihm sollte nicht bloss das Universum erst zu sich selbst, sondern auch der absolute Weltgeist, Gott, erst zum Bewusstsein kommen. Es war Vernichtung nicht bloss des christlichen, sondern jeden religiösen Glaubens; denn dieser beruht auf dem Wesensunterschied Gottes und der Kreatur. Was half es, dass man der Religion, der religiösen Vorstellung ihre Stellen in der Evolution des absoluten Geistes anwies: sie löst sich doch zuletzt auf in den Begriff und wird damit ihrer Unwahrheit inne. Und nicht anders ist es mit dem Ethos, nicht bloss mit dem christlichen, sondern auch mit dem natürlichen; denn es setzt die Anerkennung der Sünde voraus als eines wirklichen Gegensatzes, keineswegs nur im Sinne Hegel'scher Anthithese. Auch die freie Persönlichkeit des Menschen fällt dahin, wenn, wie in diesem monistischen Pantheismus, die freie Persönlichkeit Gottes preisgegeben ist.

4. Es war die Emancipation des Subjectes auf der rein philosophischen Seite, die wir bisher beobachtet haben. Sie steht begreiflich nicht ausser Connex mit der religiösen Stimmung, und noch viel weniger ist sie ohne Einfluss auf

die theologische Entwickelung gewesen. Wenden wir uns nun von hier aus dem Gebiete der Theologie speciell zu, so ist es der Rationalismus, welcher damals fast ausschliesslich das Feld behauptete und dem Auftreten Schleiermacher's voran oder zur Seite ging. Der **Rationalismus** in dem Sinne genommen, wie er als historische Erscheinung seit Ende vorigen bis in die ersten Decennien dieses Jahrhunderts vorliegt, setzt sich aus mancherlei Factoren zusammen, welche man in Erwägung ziehen muss, um sein Wesen zu verstehen. Zunächst beachte man, dass er seinen Anfängen nach bei Theologen wie Matthias Knutzen, dem Stifter der „Gewissener" (fahrender Candidat aus Holstein, der 1674 nach Jena kam), Joh. Conr. Dippel (gest. 1734), Joh. Christian Edelmann (gest. 1767), insbesondere Joh. Salomo Semler, den man wohl den Anfänger des Rationalismus nennt (geb. 1725, gest. 1791), bis in die Zeiten des Pietismus zurückreicht. Wo die subjectiv-religiöse Erregung, wie sie den Pietismus charakterisirt, nachliess, da musste in dem Masse, in welchem man den objectiven Grund des christlichen Glaubens zurückstellte, das für sich seiende, sich selbst überlassene Subject als massgebender Factor hervortreten, hier auf religiösem Gebiete ebenso wie wir es bisher auf philosophischem wahrgenommen haben. Es war bei Dippel derselbe Weg, wie wir ihn schon einmal im Zeitalter der Reformation die Schwarmgeister haben betreten sehen. „Gottes Wort", statt des Schriftwortes, denn „nicht durch den todten Buchstaben, sondern unmittelbar spricht der Geist Gottes zum Menschengeiste" — nicht Christi äusseres Verdienst, sondern Christi Wirken in uns (s. Kahnis a. a. O. II, S. 59). Von Semler wissen wir aus seiner eignen Biographie, dass er zuerst in Halle, wo er studirte, sich vielfach in pietistischen, auch in Herrnhutischen Kreisen bewegte; aber jene inneren, geistlichen Erfahrungen, worauf der Pietismus Gewicht legte, blieben ihm fremd. Er gerieth mehr und mehr in eine kritische Richtung hinein, deren Ergebnisse scheinbar aus den wissenschaftlichen Untersuchungen erwuchsen, in Wahrheit aber schon mit den natürlichen Voraussetzungen des auf sich selbst angewiesenen Subjectes gegeben waren.

Und nun nehme man hinzu, wie auf jene allmählich eintretende Verkühlung von auswärts her der Deismus und der Naturalismus einwirkten, welche in England und Frankreich überhand genommen hatten; und wie jene Entbindung der natürlichen Potenzen des Menschenwesens, von der wir früher im Hinblick auf die neuere Culturentwickelung geredet, von entschiedenstem Einfluss auf die religiöse Stimmung werden musste. Die specifischen Grundlagen des christlichen Glaubens, die Heilsthatsachen, traten in dem religiösen Bewusstsein zurück, da die Erfahrung ihrer eigenartigen Wirkung nachgelassen hatte. Die Kritik der Offenbarung und der heiligen Schriften machte mit um so grösserem (relativen) Rechte sich geltend, als man kirchlicherseits versäumt hatte, die natürlich-menschliche Seite derselben gehörig in Betracht zu ziehen. Nur zum Theil kann man den Rationalismus auf die Einwirkung Kants zurückführen, da es die Meinung des ersteren keineswegs war, dem Glauben und der Theologie die Erkenntniss transscendenter Realitäten, insbesondere Gottes, abzusprechen. Spielten doch die Gottesbeweise, ebenso wie die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, in den rationalistischen Lehrbüchern eine grosse Rolle, ganz im Gegensatz zu Kant. Und auch das rationalistische Tugendstreben unterschied sich von der ethischen Auffassung Kants, insofern man dort keineswegs den „Eudämonismus“ so strict ausschliessen mochte, wie es Kant forderte. Aber im Allgemeinen war man mit Kant einig in der Aufstellung der „Vernunft“ als Quelle und Garanten der Wahrheit: die „Vernunftreligion“ sollte an die Stelle der geoffenbarten Religion, an Stelle der kirchlichen Glaubenssätze treten, welche zumeist als vernunftwidrig erschienen. Vertreter dieser Richtung gab es überaus viele, wenn auch geistig und wissenschaftlich lange nicht so bedeutende, wie die oben genannten Vertreter der Philosophie (Jacob Christoph Rudolph Eckermann in Kiel, gest. 1836, christliche Glaubenslehre, Altona 1801 ff.; Christoph Friedrich von Ammon, geb. 1766, gest. 1849, fruchtbar und coulant, aber inconsequent und schwankend; Joh. Friedr. Röhr, geb. 1777 zu Rossbach bei Naumburg als Sohn eines Schnei-

ders, gest. als Generalsup. in Weimar 1848, neben Wegscheider der Hauptvertreter des rationalismus vulgaris. Hauptschriften: „Briefe über den Rationalismus“, „Aachen“ (d. i. Zeitz) 1813. Julius August Ludwig Wegscheider, geb. 1771 zu Kübbelingen im Braunschweig'schen, gest. 1849 als Professor in Halle: Institutiones theologiae dogmaticae, zuerst 1815. Karl Gottlieb Bretschneider, geb. 1776 zu Gersdorf im Schönburgischen, gest. als Generalsup. zu Gotha 1848, besonders „Handbuch der Dogmatik“, Leipzig 1814, 2 Bde., in ähnlicher Weise hinüberschwankend vom reinen Rationalismus zum Supranaturalismus wie Ammon).

Es ist verwunderlich, dass die Rationalisten, während sie doch ihren Namen von der Vernunft trugen und immer wieder auf die Vernunft sich beriefen, doch in keiner Weise näher zu bestimmen suchten, was man unter Vernunft zu verstehen habe. Hierin ganz anders als Kant. Es schien von vornherein ausgemacht, dass in jedem Menschen ein gewisser Grundstock religiös-sittlicher Wahrheiten vorhanden sei, welche ihm eben seine Vernunft lehre. Die sittliche Seite, die Forderung der Tugend, des Rechtverhaltens, prävalirte hierbei vor der religiösen. Man meinte, in jener Forderung sei Jedermann einig, möchten immerhin in religiöser Hinsicht, in Glaubenssachen, Differenzen bestehen. Aber die religiöse Seite sollte nicht vernachlässigt werden, und der Einfluss der Religion auf die Sittlichkeit wurde im Allgemeinen anerkannt. Nur wurden diese religiösen Wahrheiten auf ihr Minimum reducirt: Gott und Unsterblichkeit, in der Weise, wie schon der englische Deismus davon geredet hatte. Alles was der Vernunft, dem sensus communis, nicht zugänglich, nicht begreiflich war, sollte aus der Glaubenslehre hinweggethan werden: die Lehre von dem dreieinigen Gott, von Christo dem Gottmenschen, von dem Erlösungswerk, von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes u. s. w. Ganz besonders verhasst war den Rationalisten der Gedanke von dem sündlichen Verderben der menschlichen Natur, von der Erbsünde, und jener, dass durch Christi blutigen, stellvertretenden Tod uns die Gerechtigkeit

vor Gott erworben worden sei. Das gratia sola und fide sola, das Palladium der Reformation, war damit völlig aufgegeben. Hatte Kant, wenngleich er von der historischen Thatsache des Sündenfalles Nichts wissen wollte, doch das radikale Böse in dem Menschen anerkannt, so fand die Vernunft des rationalismus vulgaris, dass es mit dieser unbegreiflichen Verderbtheit der menschlichen Natur Nichts sei, und dass der Mensch jetzt noch ebenso unverdorben aus der Hand des Schöpfers hervorgehe wie am ersten Schöpfungstage. Die Entstehung der Sünde wird auf die Sinnlichkeit in ihrem Widerstreit mit der Vernunft zurückgeführt. Die sinnliche Seite entwickelt sich schneller als die geistige — die Sünde ist eine Kinderkrankheit (Bretschn.), die Jeder durchmachen muss. Es kommt darauf an, der Vernunft die Herrschaft über die sinnlichen Triebe zu verschaffen. Wenn nun der Mensch in solcher Weise sich zu „bessern“ bestrebt ist, so „verzeiht“ ihm Gott seine Sünde vermöge seiner väterlichen Liebe, und nicht bedarf es für ihn irgend einer Satisfaction. Und ebenso „vergilt“ Gott dem Menschen sein Thun, und auf diese Nothwendigkeit der Vergeltung, sowie auf das vernunftmässige Postulat der unendlichen Vervollkommnung wird die Lehre von der Unsterblichkeit gegründet. Christus hat hierbei lediglich die Stellung des Vorbildes, alles Wunderbare bei ihm, wie im Erneuerungsprocesse des Menschen wird gestrichen. Wie sich das in der Exegese ausnahm, zeigen am deutlichsten die Commentare zum Neuen Testament von Paulus (Heinrich Eberhard Gottlob P., geboren 1761, gestorben als Professor in Heidelberg 1851). Die Wunder des Neuen Testamentes sollten natürlich erklärt, auf Missverständnisse zurückgeführt werden. Christi Auferstehung wird auf Scheintod, sein Wandeln auf dem Meere zu einem Wandeln am Meere reducirt. Das Wunder der Speisung erklärt sich einfach daraus, dass die Leute nach dem Beispiele Christi und der Apostel ihre Vorräthe aus der Tasche nahmen. Ein den Jüngern unbekannter Freund Jesu war es, der bei der Verklärung auf dem Berge, im Nebel des frühen Morgens, den Jüngern die Worte (als Gottes Worte)

zurief: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören. — Man darf wohl sagen: niemals ist das Wort: *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν* Rom. 1, 22 in so drastischer Weise in Erfüllung gegangen wie hier. Der Rationalismus wurde zum Gespötte, und zwar nicht bloss um seiner Exegese willen, sondern überhaupt wegen des Missverhältnisses zwischen seinen Prätensionen und seiner Leistung. Was ist's denn um die Vernunft, auf welche die Rationalisten allenthalben sich zurückzogen? Wenn Kant den Menschen als radikal verderbt bezeichnete, war das nicht auch eine Aussage seiner Vernunft? oder war vielleicht die Vernunft des Königsberger Philosophen von geringerem Werth als die der Rationalisten? Es war das *πρῶτον ψεῦδος*, woran diese gesammte theologische Richtung laborirte, dass man nicht wusste, was Vernunft sei. Man hielt sie für ein sich gleichbleibendes geistiges Vermögen, für eine constante Erkenntnissquelle, der man die für den religiös-sittlichen Bedarf des Menschen erforderlichen Wahrheiten entnehmen könne. Aber in Wahrheit war diese Vernunft nichts Anderes als der Niederschlag, welcher nach Verdampfung des früheren geistlichen Besitzes, nach Aufhören der specifisch-christlichen Erfahrungen noch übriggeblieben war. Es war nur noch ein Schatten, ein Schema dessen, was man früher gehabt; ein Stück natürlicher Menschenweisheit, ausgestattet mit den Resten früheren Reichthums. Wenn irgend etwas gewiss und auch gegenwärtig anerkannt ist, so ist es dieses, dass solch ein angeborener, sich gleichbleibender Fonds religiös-sittlicher Wahrheit, wie ihn die Rationalisten voraussetzten, nicht existirt. Durch die weiter fortschreitende geistige Entwickelung auf dem Gebiete der allgemeinen Cultur und der Philosophie wurde ihnen der Boden unter den Füssen hinweggezogen. Philosophen wie Schelling und Hegel, welche mit souveräner Verachtung auf den Rationalismus herabblickten, die ganz andere Resultate ihrer vernunftmässigen Forschung zu Tage gebracht hatten, die Vertreter einer monistischen, pantheistischen Weltanschauung, Dichter wie Goethe, welcher im Grunde derselben Weltanschauung hul-

digte, durften sich dessen wohl berühmen, dass ihre Vernunft den Vergleich mit jener der Rationalisten aushielte. Die rationalistische Weisheit war so fad und trivial, dass die Mehrzahl der höher Gebildeten sich von ihr abwandte, während im Verborgenen die kleine Gemeinde Derer, die noch glaubten und darum auch noch zur Kirche sich hielten, durch die Ueberreste des früheren Glaubens, abgesehen von der Macht der Gewohnheit, festgehalten wurden. An Stelle des schattenhaften Glaubens trat, wie das in der Natur der Sache begründet war, der Unglaube oder doch die Gleichgiltigkeit, und die rationalistischen Prediger sahen sich bald von ihren eigenen Anhängern verlassen. Man darf wohl sagen: eine religiöse Verödung und Verwüstung war eingetreten, wie selten zuvor, eine Lossagung von den positiven Grundlagen des Evangeliums, nicht bloss in der evangelischen, sondern auch in der katholischen Kirche. Nur dass letztere durch die Strenge ihrer Verfassung und durch das Schwergewicht ihrer Tradition mehr als die evangelische zusammengehalten wurde. Aber das Wort der Schrift (1. Reg. 19, 18; Rom. 11, 4), in ähnlicher Zeit gesprochen, bewährte sich auch hier: ich habe mir übrigbleiben lassen 7000, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt haben. Besonders unter dem niederen Volk, aber doch auch in höheren Kreisen, finden wir Reste der gläubigen Gemeinde, zum guten Theil noch die Frucht der pietistischen Bewegung, genährt durch die reiche asketische Literatur, welche von dorther und aus der früheren Periode sich erhalten hatte. Und auch unter den Vertretern des Rationalismus finden wir nicht selten, gewissermassen als unbewusstes Erbe vergangener besserer Zeit, eine zwar abgeblasste, aber doch aufrichtige Frömmigkeit, welche gar Manchem beim Anbruch einer neuen Periode die Rückkehr zum Glauben der Väter ermöglichte und erleichterte.

I. Die Theologie Schleiermacher's.

§ 6. Es wäre ein Irrthum, wollte man annehmen, dass Schleiermacher's Theologie und sein weitgreifender Einfluss lediglich das Ergebniss seiner individuellen Begabung und Leistung gewesen sei. Vielmehr beruht seine Bedeutung wesentlich darin, dass er mit all den früheren und gleichzeitigen Richtungen der Theologie sowie der Philosophie in Berührung tretend und mit ihnen sich auseinandersetzend, eben dadurch im Stande war, sie auf eine höhere Stufe zu erheben und eine dem christlichen Glauben wieder mehr zugewandte Stellung für die Theologie zu gewinnen. Friedrich Daniel Schleiermacher, geboren am 21. November 1768 zu Breslau, gebildet zunächst in der Erziehungsanstalt der Brüdergemeinde zu Niesky und auf dem Seminar zu Barby, dann auf der Universität Halle dem Studium der Theologie und Philosophie hingegeben, nach mehr vorübergehenden praktischen Stellungen seit 1804 ausserordentlicher Professor der Theologie in Halle, seit 1807 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin und seit Gründung der dortigen Universität ordentlicher Professor der Theologie daselbst, gestorben den 12. Februar 1834, brachte zunächst jenen Entwickelungsprocess zum Abschluss, in welchem seit Kant von Philosophen und Theologen versucht worden war, dem religiösen Leben

durch dessen Begründung auf das Gefühl die verlorene Selbständigkeit zurückzugeben. Es war eine epochemachende That, als Schleiermacher im Jahre 1799 seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ herausgab. Er stellte sich damit in den Riss zwischen Frömmigkeit und Bildung, welcher in jener Zeit je länger je mehr sich erweitert hatte. Den Irreligiösen, welche um ihrer Bildung willen vom Glauben sich abgewendet, zeigte er, dass sie entweder dem Anspruch auf gediegene Bildung und wahres Wissen entsagen oder die Religion anerkennen und zu ihr sich hinwenden müssten als zur höchsten Blüthe des Menschengeistes. Er zeigte ihnen, dass der Religion ein eignes selbständiges Gebiet im Geistesleben des Menschen zukomme, und zwar im Mittelpunkte des menschlichen Wesens, so dass nur wo sie lebendig sei, Wissenschaft, Leben und Kunst Wahrheit habe. Alles Dieses nämlich ohne Religion ist nur ein Sein im Endlichen; die Religion dagegen ist das Gefühl des Universums, das Gefühl des unendlichen Lebens, in welches der Mensch sich eintaucht, der vollstimmige Accord, welcher die Melodie des Einzelberufes im Menschenleben begleiten soll, nicht Lehre, nicht Dogma, nicht Wissen, nicht Handeln, auch nicht zunächst Glaube an einen persönlichen Gott und an persönliche Unsterblichkeit. Gewiss hat Schleiermacher hiermit ein wesentliches, unveräusserliches Moment aller Religion zum Ausdruck gebracht; aber eine sichere und klare Unterscheidung vom Pantheismus lag darin nicht.

1. Es mag zugleich eine Rechtfertigung des Umfanges unserer Einleitung sein, wenn wir zunächst im Allgemeinen hervorheben, worauf die umfassende und weitreichende Be-

deutung Schleiermacher's beruhte. Oft stellt man sich den Einfluss hervorragender Persönlichkeiten in der Weise vor, dass man alles Gewicht auf das Eigenartige, das Originale ihrer Productionen legt. Und richtig ist ja ohne Zweifel, dass wer nur innerhalb der ausgefahrenen Geleise sich bewegt, niemals die Entwickelung zu einer neuen Stufe emporheben oder sie auf eine andere Bahn leiten wird. Aber daneben darf man nicht vergessen, dass inmitten seiner Zeit stehen, ein Kind seiner Zeit sein muss, wer dieselbe vorwärts bringen und eine neue Stufe erreichen will. Ohne solche Anknüpfung ist ein Fortschritt nicht möglich, und oft besteht die Bedeutung eines Mannes gerade darin, dass er die zerstreuten, auseinandergehenden Richtungen seiner Zeit zusammenzufassen und zu einer höheren Einheit zu vermitteln und zu fördern im Stande ist. Auch die Schwächen, welche solch einem Manne noch anhangen, wollen von hier aus verstanden sein. Man vergleiche Luther's Leistungen mit den ihm vorangegangenen reformatorischen Bewegungen. Nun hat man zwar (M. Baumgarten) neuerdings sehr irriger und übertreibender Weise Schleiermacher Luthern an die Seite stellen wollen — dazu fehlt ersterem vor Allem der tiefere, im Evangelium gegründete Charakter und die Unmittelbarkeit der Auffassung, wie sie Luther zum Volksmann qualificirte; aber das kann man Schleiermacher nicht absprechen, dass er die Gabe besass, mit all' den Richtungen seiner Zeit in Beziehung zu treten, abstossend oder anziehend auf sie einzuwirken und dadurch einen Einfluss auf die Folgezeit auszuüben, welcher sich keineswegs auf seine „Schule“ im engeren Sinne beschränkt.

2. Schon der Entwickelungsgang Schleiermacher's ist nach dieser Seite hin bedeutsam. Reiche Quellen liegen hierfür vor in der Schrift: „Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen.“ Vier Bände, Berlin 1858—1863, wogegen die Biographie von Wilhelm Dilthey: „Leben Schleiermacher's“ leider nicht über den ersten Band, Berlin 1870, hinaus gediehen ist. Es ist eine sehr richtige Bemerkung dieses Biographen (in der Vorrede), dass während man Kant's Philosophie vollständig

verstehen könne ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und mit seinem Leben, dagegen Schleiermacher's Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke zu ihrem gründlichen Verständniss biographischer Darstellung bedürfen. Es ist bemerkenswerth, dass Schleiermacher's Vater, reformirter Pfarrer erst in Breslau, dann in Pless, jener in sich zerissenen Zeit angehörte, wo die Macht des Pietismus nachliess, ohne dass man einen genügenden Ersatz dafür fand, der eine feste Stellung im Evangelium gewährleistet hätte. Früher in das apokalyptisch-mystische Sectenwesen der Ellerianer (Elias Eller, ein Bandfabrikant in Elberfeld, ein Sectenstifter, der sich auf andauernde persönliche Offenbarungen berief) in Oberhessen (woher er stammte) verflochten, später davon abgestossen, war er dahin gekommen, dass er (wie er nachmals seinem Sohne bekannte) wenigstens 12 Jahre lang als ein wirklich Ungläubiger predigte; „ich war damals völlig überzeugt, dass Jesus in seinen Reden sich den Vorstellungen und selbst den Vorurtheilen der Juden akkomodirt hätte; aber diese Meinung leitete mich dahin, dass ich glaubte, ich müsse ebenso bescheiden gegen die Volkslehre sein“ (Dilth. 7). So war denn der stricte Anschluss an die kirchliche Lehre, wozu er allmählich gelangte, nicht innerlich vermittelt: es blieb in ihm eine Unsicherheit, die später seinem Sohne gegenüber an den Tag trat. Um diesen vor dem sittlichen Verderben zu bewahren, welches auf den meisten grösseren Schulen herrschte, glaubte sein Vater ihn der Erziehungsanstalt der Brüdergemeinde zu Niesky in der Oberlausitz, welche er auf einer Reise kennen gelernt hatte, anvertrauen zu sollen. Dort weilte Schleiermacher von 1783 bis 1785 und darnach bis zum Jahre 1787 auf dem Seminar der Brüdergemeinde in Barby. Schon in früher Knabenzeit hatte er (cf. seine im Jahre 1794 abgefasste Selbstbiographie) mit religiösen Zweifeln zu kämpfen. Es waren die gewöhnlichen Punkte, an denen die Aufklärungstheologie Anstoss nahm: die Lehre von dem natürlichen Verderben des Menschen, von der ewigen Verdammniss, von Jesu stellvertretendem Leiden, von den übernatürlichen Gnadenwirkungen u. s. w.

Während der ganzen Zeit, wo er dem Einfluss der Brüdergemeinde unterstellt war, reagirten seine Zweifel gegen die dortige Art der Unterweisung und des christlichen Lebens. Gleichwohl sind die ersten Briefe, welche er an die Seinen schrieb, ganz in dem dort herrschenden Tone geschrieben. Er klagt, dass er den Heiland nicht genug liebe, nicht ungestört genug mit ihm umgehe; aber wenn man zu ihm komme als ein Sünder und um einen Gnadenblick bitte, so gehe man nie leer von ihm (Br. I, 20). In gleichem Tone sind die Briefe seines Vaters gehalten; die Mutter starb schon 1784. Nachdem Schleiermacher lange seinem Vater gegenüber mit seiner veränderten inneren Stellung zurückgehalten, kam es in einem Briefe vom 21. Januar 1787, worin er diesem zum neuen Jahr Glück wünschte, zu offener Aussprache. Es sind die Lehren von der Gottheit Christi, der stellvertretenden Versöhnung nebst anderen, mit denen er bekennt zerfallen zu sein. Er fügt hinzu: „ich bitte Sie inständig, halten Sie diese meine Meinungen nicht für vorübergehende, nicht tiefgewurzelte Gedanken; fast ein Jahr lang haften sie in mir, und ein langes, angestrengtes Nachdenken hat mich dazu bestimmt . . .“ Der Vater antwortet zunächst mit den Worten des Galaterbriefs: „o du unverständiger Sohn, wer hat dich bezaubert, dass du der Wahrheit nicht gehorchest; welchem Christus vor die Augen gemalt war und nun wieder von dir gekreuziget wird. Das nämliche Verderben, welches vor 4 Jahren dir bange machte und dich damals zur Gemeinde trieb, das hat nun dein ganzes Wesen durchsäuert und treibt dich wieder aus der Gemeinde. Ach, mein Sohn, mein Sohn, wie tief beugst du mich, welche Seufzer pressest du aus meiner Seele! So gehe denn in die Welt, deren Ehre du suchst. Siehe, ob deine Seele von ihren Träbern möge satt werden, da sie die göttliche Erquickung verschmäht, welche Jesus allen nach ihm dürstenden Herzen schenkt. Hast du denn nie ein Tröpflein Balsam aus seinen Wunden gekostet? und ist das Alles Trug und Heuchelei gewesen, was du geschrieben und zu empfinden so oft betheuert hast? War es aber Wahrheit, o so wird es mächtig an jenem Tage

wider dich zeugen, wo du nicht umkehrst zu deinem ewigen Erbarmer.“ Der Brief machte wohl auf Schleiermacher einen tiefen Eindruck, namentlich um des Risses willen, welcher ihn von jetzt an auf lange Zeit von dem Vater trennte. In der Sache selbst aber blieb Schleiermacher bei seiner bisherigen Stellung. Es sei, so schreibt er zurück, keine Heuchelei gewesen, was er vorher zu empfinden vorgegeben, aber es erkläre sich aus der natürlichen Wirkung der veränderten Lage und der Neuheit der Sache. Er versichert den Vater seiner Aufrichtigkeit und will Nichts davon wissen, dass er, wie dieser ihm geschrieben, jetzt ein Verläugner Gottes sei. Die Versetzung in eine freiere Lage, wo er sich selbst vom Grund oder Ungrund seiner Gedanken werde überzeugen können, sei das beste, einzige Mittel, ihn etwa zurückzubringen. — Erst geraume Zeit später fasste der Vater wieder Zutrauen zu seinem Sohne; es scheint, dass die frühere Schwankung und Unsicherheit des Vaters wiedergekehrt und dadurch die Einigung hergestellt worden ist. — Man sollte nach diesen Begebnissen meinen, dass Schleiermacher die Einwirkung des Herrnhutischen Geistes gänzlich von sich abgewiesen habe. Und doch ist dies nicht der Fall. Man darf sagen, dass manche Elemente der Schleiermacher'schen Theologie, insbesondere seine Betonung des Gefühls, als des Sitzes der Frömmigkeit, wesentlich auf die Brüdergemeinde zurückweisen. In späteren Jahren sprach er sich dahin aus, er halte diesen Durchgangspunkt seines Lebens, den Aufenthalt in der Brüdergemeinde für so nothwendig, dass er sich gar nicht ohne ihn denken könne. So wenig er sich im Stande fühle, in der ängstlichen Beschränkung einer Brüdergemeinde zu leben, so wehe ihn doch dies einfache, stille Leben in seinem Gegensatz gegen die eitle und geräuschvolle Welt so an, dass ihm ein freieres und neues Herrnhuterthum als das beneidenswertheste Loos erscheine. Und schon in seinen Reden über die Religion bekennt er: „Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein frühes Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch

sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte.“ Dies eine Bestätigung für den allgemeinen Gedanken, dass Schleiermacher nicht ausser Beziehung stand zu den mancherlei Mächten, welche damals das religiöse Leben bewegten. Die Aufklärung, die rationalistische Richtung, welche schon in früher Jugend ihm nahegetreten war, musste auch in Halle auf ihn einwirken, wohin er sich behufs des Studiums der Theologie 1787 begab. Halle, früher der Sitz des Pietismus, hatte seit geraumer Zeit schon aufgehört, dies zu sein. Die Philosophie Christian Wolff's und die kritische Theologie Semler's hatten von Halle Besitz genommen; aber als Schleiermacher dorthin kam, trat diese Richtung schon zurück und der neuaufkommende Kantianismus machte seine Uebermacht geltend. Indessen war Schleiermacher nicht geneigt, diesen äusseren Einflüssen sich einfach hinzugeben: er war mehr Autodidakt, und wenn er mit Eifer Kant studirte, so fühlte er sich doch dabei zum Widerspruch herausgefordert. Er schloss sich an die altgriechischen Denker an und bereitete damit die Productionen vor, die nachmals aus diesen Studien, namentlich denen Plato's hervorgingen. Nach bestandenem theologischen Examen übernahm er 1790 eine Hauslehrerstelle im Hause des Grafen Dohna-Schlobitten, die ihm dazu diente, ein edles, höher gerichtetes Familienleben kennen zu lernen; doch sah er sich eingetretener Conflicte halber bewogen, 1793 diese Stelle aufzugeben; er nahm die eines Waisenhauslehrers in Berlin an und 1794 die eines Pfarrvikars in Landsberg an der Warthe. Der eigentliche Aufschwung aber seines Lebens, der productive Drang datirt von seiner Berufung als Charitéprediger nach Berlin, wo er durch Persönlichkeiten wie Gustav von Brinkmann, Scharnhorst, Alexander Dohna, Henriette Herz und Dorothea Veit in die geistig angeregtesten Kreise der Berliner Gesellschaft hineingezogen wurde. Die bedenklichste Frucht dieses Berliner schöngeistigen Umgangs waren Schleiermacher's „vertraute Briefe über Friedrich Schlegel's Lucinde“ 1801, einen für die Emancipation der Frauen eintretenden unsittlichen Roman, dem Schleiermacher aus

Freundschaft gegen den Verfasser und um dem sittlichen Verwerfungsurtheil über das auch künstlerisch gänzlich verfehlte Werk entgegenzutreten, eine gute Seite abzugewinnen suchte. Auch Verehrer Schleiermacher's wie Gass haben darin eine Trübung seines sittlichen Bewusstseins erkannt und anerkannt. Ebendahin gehört „seine ernste, jahrelang gepflegte und erst 1805 gänzlich aufgegebene Neigung zu Eleonore Grunow, der kinderlosen Gattin eines Berliner Geistlichen" (Realenc. Gass). Zu gleicher Zeit vertiefte sich Schleiermacher in die philosophische Anschauung Spinoza's, deren bedeutender Einfluss auf seine philosophische und theologische Richtung vor Allem in den Reden über die Religion, aber auch noch in der Glaubenslehre ersichtlich ist. Von dem Kriticismus Kant's trat er insofern zurück, als er mit seiner durch Spinoza genährten mystischen Hingebung an das Universum, dem Gefühl des Unendlichen, sich Jakobi näherte. Er wollte dem religiösen Bewusstsein eine Selbständigkeit wahren, von welcher Kant der Anlage seines Systems nach Nichts wusste und wissen konnte. Und gerade darin besteht nun die Bedeutung Schleiermacher's für die theologische Entwickelung seiner und der späteren Zeit, während was er sonst als Philosoph war und wurde, sich für uns lediglich um diesen Hauptpunkt gruppirt. Schon im Jahre 1799 waren „die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern", erschienen, in denen die geistige Bedeutung Schleiermacher's zuerst und mit durchgreifender Wirkung hervortrat. Wir werden später, bei der Darstellung der Theologie Schleiermacher's auf diese Reden zurückzukommen haben. Einstweilen wollen wir in kurzem Umriss den Ueberblick über das Leben und die literarischen Leistungen Schleiermacher's beendigen. Schon damals trug er sich mit dem Gedanken einer Uebersetzung des Plato, den er so in sich aufgenommen hatte, dass namentlich seine früheren Schriften in fast manierirter Form die Eigenthümlichkeit Platonischer Darstellung an sich tragen. Am Meisten ist das der Fall bei den „Monologen" (1800), womit Schleiermacher den Anbruch des neuen Jahrhunderts begrüsste, die

aber an Bedeutung weit hinter den „Reden“ zurückstehen. Im Jahre 1802 als Hofprediger nach Stolpe berufen, veröffentlichte er im darauf folgenden Jahre (1803) die mehr zur Philosophie gehörige, fast nur negative „Kritik aller bisherigen Sittenlehre“. Im Jahre 1804 trat er als a. o. Professor an der Universität Halle in das akademische Lehramt ein und las dort über Exegese, Ethik und Dogmatik. Im Jahre 1806 erschien „die Weihnachtsfeier“, ein Dialog, in welchem die Bedeutung der Geburt Christi ans Licht gestellt werden soll, ohne dass es zu einer klaren Bestimmung dieser Bedeutung kommt. „Gefühl ist Alles“, und in diesem andächtigen Gefühl lösen sich die Differenzen der theologischen Auffassung auf. Endlich 1807 nach Berlin als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche berufen und nach Gründung der dortigen Universität zum ordentlichen Professor daselbst ernannt, betrat er damit definitiv den Schauplatz, auf welchem er fortan seine weitumfassende und tiefeingreifende Thätigkeit entfalten sollte. Er verheirathete sich dort im Jahre 1808 mit der Wittwe seines Freundes von Willich, Henriette geborene von Mühlenfels. Dass in jener Zeit sein theologisches System im Wesentlichen zum Abschluss gelangte, sieht man aus der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ von 1810, in welchem die eminente systematisch-organisatorische Begabung des Mannes wie kaum in einer andern Schrift zu Tage tritt. Im Jahre 1821 erschien die „Glaubenslehre“ in 2 Bänden und nocheinmal, wesentlich verbessert (in der Form) 1831, ein Werk, das immer aufs Neue bis in die Gegenwart hinein seinen Einfluss bekundet, und welches darum von Jedem gelesen werden muss, welcher ein selbständiges Urtheil über die spätere und die gegenwärtige systematische Theologie sich verschaffen will. Die theologische Ethik, unter dem Titel „Die christliche Sitte“ ist erst lange nach seinem Tode aus seinen Vorlesungen von Jonas (1843) herausgegeben worden. Auch eine ganze Reihe anderer Vorlesungen, über die Kirchengeschichte, practische Theologie, Pädagogik, Leben Jesu u. A., auch die Predigten

sind nachmals erschienen und zeigen die ungeheure Vielseitigkeit und ungemeine Originalität seiner Persönlichkeit. Auf seine philosophischen Schriften wird sich später Gelegenheit bieten zurückzukommen. Anfangs Februar 1834 an einer Lungenentzündung erkrankt, starb er den 12. Febr. desselben Jahres. Ueber die letzten Stunden seines Lebens haben wir den Bericht der Wittwe (in dem Briefwechsel II, 482 ff.), die ihn nur um sechs Jahre überlebte. Ich will Einiges daraus mittheilen. „Er versicherte oft, er leide nicht soviel als es wohl scheine. Seine Stimmung war während der ganzen Krankheit klare, milde Ruhe, pünktlicher Gehorsam gegen jede Anordnung, nie ein Laut der Klage oder Unzufriedenheit, immer gleich freundlich und geduldig, wenngleich ernst und nach innen gezogen. Am Montag früh (den 10.) fand der Arzt den Puls und die Züge eines Sterbenden. (Nun folgen einige Worte, wie sie die Wittwe hatte festhalten können.) Einmal rief er mich an sein Bett und sagte: ‚Ich bin doch eigentlich in einem Zustand, der zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit schwankt (er hatte Opium bekommen, welches ihn viel schlummern machte), aber in meinem Innern verlebe ich die göttlichsten Momente — ich muss die tiefsten speculativen Gedanken denken und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen.‘ Am letzten Morgen stieg sein Leiden sichtbar. Er klagte über heftigen inneren Brand und der erste und letzte Klagelaut drang aus seiner Brust: ‚ach, Herr, ich leide viel‘. Die vollen Todeszüge stellten sich ein, das Auge war gebrochen, sein Todeskampf gekämpft. Da legte er die beiden Vorderfinger an das linke Auge, wie er that, wenn er tief nachdachte, und fing an zu sprechen: ‚Ich habe nie am todten Buchstaben gehangen, und wir haben den Versöhnungstod Jesu Christi, seinen Leib und sein Blut. Ich habe immer geglaubt und glaube auch jetzt noch, dass der Herr Jesus das Abendmahl in Wasser und Wein gegeben hat‘. (Aerztlicherseits war ihm der Wein verboten worden.) Während dessen hatte er sich aufgerichtet, seine Züge fingen an sich zu beleben, seine Stimme ward rein und stark. Er

fragte mit priesterlicher Feierlichkeit: ‚seid ihr auch eins mit mir in diesem Glauben, dass der Herr Jesus auch das Wasser in dem Wein gesegnet hat?‘ worauf wir ein lautes Ja antworteten. ‚So lasset uns das Abendmahl nehmen, euch den Wein und mir das Wasser‘, sagte er sehr feierlich. ‚Aber . . . schnell, schnell; es stosse sich keiner an die Form.‘ Nachdem das Nöthige herbeigeholt war, während wir in feierlicher Stille mit ihm gewartet hatten, fing er an mit verklärten Zügen und Augen, in denen ein wunderbarer Glanz, ja eine höhere Liebesgluth, mit der er uns anblickte, zurückgekehrt war, einige betende, einleitende Worte zu der feierlichen Handlung zu sprechen. Darauf gab er zuerst mir, dann jedem Anwesenden und dann sich selbst das Brot, indem er bei Jedem die Einsetzungsworte laut sprach: ‚nehmet hin und esset u. s. w.‘; so laut sprach er, das alle Kinder, die horchend an der Thür des Nebenzimmers knieten, es deutlich hörten. Ebenso reichte er den Wein mit den vollständig ausgesprochenen Einsetzungsworten und zuletzt, nachdem er auch sich selbst wieder die Einsetzungsworte geredet hatte, das Wasser. Dann: ‚auf diesen Worten der Schrift beharre ich, sie sind das Fundament meines Glaubens‘. Nachdem er den Segen gesprochen, wandten sich seine Augen noch einmal mit voller Liebe zu mir — dann: ‚in dieser Liebe und Gemeinschaft sind und bleiben wir eins‘. Er legte sich auf das Kissen zurück. Noch ruhte die Verklärung auf ihm. Nach einigen Minuten sagte er: ‚nun kann ich auch nicht mehr hier aushalten‘, und dann: ‚gebt mir eine andere Lage.‘ Wir legten ihn auf die Seite. Er athmete einige Male auf; das Leben stand still. Unterdessen waren alle Kinder hereingetreten und umgaben knieend das Bett. Sein Auge schloss sich allmählich.“

3. Dieser Abschluss des Lebens, so eigen es berührt, dass der Anordnung des Arztes der Vorzug eingeräumt wird vor der Institution Christi, hat etwas Versöhnendes, und Aehnliches darf man von der Gesammtstellung und Wirksamkeit Schleiermacher's sagen, wieviel Bedenkliches, dem evangelischen Glauben zuwider Laufendes sich darin auch er-

kennen lässt. Denn das wollen wir ihm nicht vergessen, dass er die Person Christi wieder in den Mittelpunkt des Glaubens eingesetzt und der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens gegenüber der Willkür des Einzelnen ihr Recht wieder erobert hat. Indessen ist es nöthig, die Theologie Schleiermacher's zunächst im Einzelnen kennen zu lernen, ehe wir ein Gesammturtheil fällen, und die Reden über die Religion sind es, auf welche dabei in erster Linie unser Blick fällt. Man muss, um ihren Inhalt und ihre Wirkung zu verstehen, sich hineinversetzen in jene der religiösen Momente so überaus entleerte Zeit, und man muss die Wahrheit, welche die Ausführungen Schleiermacher's in sich tragen, nicht an dem Vollgehalt des Evangeliums messen, sondern an der Flachheit und Armuth der damaligen Zeitstimmung. Die Eigenthümlichkeit der Schleiermacher'schen Sprache und Rhetorik spricht sich sehr deutlich in diesen Reden aus, und es ist eigen, aber doch kein Widerspruch, dass der Redner offenbar darauf ausgeht, den Hörern oder vielmehr Lesern das religiöse Gefühl einzuflössen, während er doch sonst behauptet, es lasse sich nicht übertragen und einimpfen (Gass, Realenc.). Uebertragen lässt es sich in der That nicht durch Lehre und Unterweisung, aber wohl durch geisterfülltes und geistausströmendes Zeugniss. Wie er sich die Leute denkt, zu denen er redet, das spricht er offen genug aus. „Ihr verwerft die Dogmen und Lehrsätze der Religion? Verwerft sie immerhin! sind sie doch nicht das Wesen der Religion selbst, die Religion bedarf ihrer nicht, nur die Reflexion des Menschen über den Inhalt seiner religiösen Gefühle bedarf ihrer und schafft sie. Wunder, Offenbarung und Eingebung mögt ihr nicht mehr? Ihr habt Recht, wir sind keine Kinder mehr, die solcher Märchen bedürfen. Wohlan denn, werft nur wie ich immerhin den Glauben an das, was man unter diesem Begriff versteht, hinweg: ich will euch ganz andere Wunder und Offenbarungen und Eingebungen kennen lehren. Mir ist Alles Wunder, was auf's Unendliche, auf's Universum eine unmittelbare Beziehung hat, und das ist alles Endliche, sofern es mir ein Zeichen, eine Andeutung des Unendlichen

ist. Was ist Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Universum an die Menschen, und Eingebung ist mir jedes ursprüngliche Gefühl. Die Religion, zu der ich euch führe, verlangt keinen blinden Glauben, kein Verläugnen der Physik und Psychologie; sie ist ganz Natur und wiederum, als unmittelbare Einwirkung des Universum ganz Gnadenwirkung.“ Man sieht schon aus diesen wenigen Worten, wie entschieden Schleiermacher in diesem Stücke mit Kant gebrochen hatte. Er wollte Nichts davon wissen, dass das Unendliche, das Universum, wie er sagt, für den Menschen ein rein Jenseitiges sei, sondern unmittelbar und eben durch das Endliche, im Gefühl wird man des Unendlichen inne. Man sieht, wie sich hier Schleiermacher, indem er von Kant nicht minder wie von den Theologen der Aufklärung und des Rationalismus sich unterscheidet, sehr nahe mit Philosophen, wie Jakobi und Fries sich berührt, welche ebenfalls auf diesem Wege die Schranken des Kantischen Systems zu durchbrechen suchten. Jakobi lehrte ein wirkliches Organ der Wahrnehmung gleichwie nach der sinnlichen, so nach der übersinnlichen Seite, welches letztere er Vernunft, aber auch Gefühl, heiligen Instinct oder Glaube nennt. Und Fries, welcher die von Jakobi mehr frei und populär hingeworfenen Gedanken in festere, wissenschaftliche Formen zu fassen suchte, bezeichnet die Religiösität als eine Gemüthsstimmung, bei welcher der Mensch im Endlichen das Unendliche ahnt. Man würde also irren, wollte man annehmen, dass in diesem Stücke Schleiermacher gänzlich isolirt stünde und nicht innerhalb einer Zeitströmung sich bewegte, die an ihrem Theile seinen Erfolg ermöglichte. Aber allerdings die Originalität, die Frische, die Lebendigkeit und Energie der Ausführung war sein. Schon in dem Vorhergehenden hatte Schleiermacher ausgesprochen, wie wenig er zu seiner Religion der hergebrachten religiösen Begriffe bedürfe. Er sucht darin seine Zuhörer noch zu überbieten. „Ihr glaubt noch, so redet er sie an, an einen persönlichen Gott und an persönliche Unsterblichkeit (so war es ja damals zumeist). O ich sehe, ihr seid noch Schüler

gegen mich in der Aufklärung. Selbst dieser Begriffe bedarf ich nicht, um euren Augen die erhabene Schönheit und Göttlichkeit der Religion zu enthüllen. Mein Gott ist das Universum, die Einheit des Alls, die unser Gefühl berührt und uns unsre Unendlichkeit geistig empfinden lässt; und auf andere Weise als durch diese geistigen Erregungen des Universum kann man Gott nicht haben im Gefühl. Dies ist das Haben Gottes und das ursprüngliche Wissen um Gott; mit einem persönlichen ausserweltlichen Gotte aber hat die Religion an sich nichts zu schaffen. Das wahre Wesen der Religion ist die Gottheit in der Welt, die Eins ist und Alles zugleich. — Und eure persönliche Unsterblichkeit ausser der Zeit und hinter der Zeit ist in Wahrheit keine. Nur wer die Persönlichkeit, als das Vergängliche, hingiebt an Gott, das Ewige, der hat erst wahre Unsterblichkeit. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion. Darum strebt darnach, schon hier eure Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben; strebt darnach mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert; und wenn ihr so mit dem Universum, so viel ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid, und eine grössere und heiligere Sehnsucht in euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod giebt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen.“ — In solcher Weise giebt Schleiermacher Alles preis, wovon der Glaube gemeint, es sei nöthig, um Religion zu haben. „Ihr verachtet den Hochmuth, die Beschränktheit und Heuchelei des Priesterstandes und ihr thut Recht daran. Hinweg mit dem Priesterkastengeist! Jeder Mensch sei ein Priester des Höchsten und werde voll heiligen Geistes! Ihr klagt, dass so viele nicht innerlich für Religion Erglühte in den heiligen Verband der Priesterschaft aufgenommen sind. Ich theile eure Klage; aber es ist dies eine Mangelhaftigkeit der Kirche und des Staates, nicht der Religion. Ihr findet gar Manches in der Bibel und in den symbolischen Schriften

vor, was vor eurem gesunden Verstande nicht haltbar ist. Nun, so lasst uns denn kühn das Menschliche von dem Göttlichen, das Vergängliche von dem ewig Bleibenden scheiden! Denn der Geist der Religion ist frei und verträgt keinen Sclavendienst und keine Gefangenschaft, und Jeder, der in ihr Heiligthum dringen will, muss frei werden von den Fesseln des Buchstabens und blinder Autorität." — Wenn sich Schleiermacher also hinsichtlich der Negation den Gebildeten, für die er schreibt, gleich und über sie stellt, so würde doch dadurch allein die Wirkung dieser Reden nicht erzielt worden sein, hätte er nicht mit Erfolg seinen Lesern nachzuweisen versucht, dass sie gerade um der Bildung willen der Religion sich zuwenden müssten, dass es Mangel an Bildung sei, sie zu verachten. Es ist ein sehr richtiger Gedanke, der auch jetzt gewissen Klassen der Gesellschaft gegenüber hervorgehoben werden mag, dass es ein Zeichen geistiger Rohheit ist, auf ein Gebiet des menschlichens Lebens sich nicht einlassen zu wollen, ihm einfach den Rücken zu kehren, dem man doch einige Bedeutung in der Geschichte der Menschheit bis auf diesen Tag zuschreiben darf. Schleiermacher stellt sich dabei, und das entspricht ja jenem allgemeinen Begriff der Religion, den er hier vertritt, auf einen sehr breiten Standpunkt, eben um die zu Gewinnenden mit seinem Worte erreichen zu können. Den feingebildeten, ästhetisch gerichteten Epikuräern zeigt er, dass es doch keinen höheren und bleibenderen Genuss gebe, als die Religion zu umfassen in heiliger Liebe und, die ganze Seele aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen, ewig an ihrer Brust zu ruhen. Er stellt ihnen das Himmlische und Ewige dar als einen Gegenstand des Genusses und der Vereinigung, als die einzige unerschöpfliche Quelle Desjenigen, worauf ihr ganzes Trachten gerichtet ist. Den Andern aber, welche nicht Genuss, sondern intellectuelle Vollkommenheit für das Höchste halten, weist er nach, wie sie entweder dem Anspruch auf gediegene Bildung und wahres Wissen entsagen oder Achtung vor Religion haben und zu ihr sich hinwenden müssen als zur höchsten Blüthe

des Menschengeistes. Er weist nach, wie der Religion, die ganz verschieden sei vom Wissen und Handeln, ein ganz eigenes selbständiges Gebiet im Geiste des Menschen zukomme, wie das Gebiet der höheren Gefühle ihr eigen sei, und wie erst da, wo sie wohnt und lebendig ist, Wissenschaft, Leben und Kunst Wahrheit habe, wie ohne sie aber alles Dies nur ein Sein im Endlichen und des Endlichen im Menschen sei. Aus ihr allein, der Einheit der Anschauung und des Gefühls mit dem Unendlichen muss alles Wahre und Göttliche hervorgehen. Sie enthebt den Menschen aller Einseitigkeit und Beschränktheit. Denn obwohl der Mensch nur in Einem künstlerischen Fache seine Kraft entfalten kann, nicht in allen, so lässt sie doch den, der von diesem Fache aus seinen Geist in das Universum versenkt, alle übrigen entdecken als Eingebung und Offenbarung: „der bestimmte Beruf eines Menschen" — ein schönes und treffendes Wort — „ist nur die Melodie seines Lebens, die erst, wenn die Religion als vollstimmiger Accord jene begleitet, zur vollen prächtigen Harmonie, zum vollen Menschenleben sich erhebt". — Von allen Seiten, so führt Schleiermacher weiter aus, von der äusseren Welt, von der inneren und von der Geschichte wird der Mensch zur Religion hingeleitet. In jener ersteren ist es nicht die leere Freude an dem schönen Einzelnen in der Natur, welche zur Frömmigkeit führt, sondern heilige Ehrfurcht und reine Freude über das Sein alles Endlichen im Unendlichen und dieses in jenem. Auch nicht die Massen und die ungeheure Ausdehnung der äusseren Natur spricht unseren religiösen Sinn an, sondern Das thun ihre ewigen Gesetze, und mit dem religiösesten Schauer und Ahnen erfüllen uns die Anomalien in dem Weltganzen, die durch die im Einzelnen wahrgenommenen Gesetze sich nicht erklären lassen. Denn sie deuten auf eine höhere Einheit, auf eine kühnere Verbindung hin, als die wir begreifen. In allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja in dem Wechsel zwischen Leben und Tod selbst muss der Religiöse mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten, und den Weltgeist zu lieben und

freudig seinem Wirken im Grössten und Kleinsten zuzuschauen, das ist sein Ziel. — Freilich setzt die Wahrnehmung einer ewigen Einheit des Mannigfaltigen in der Aussenwelt voraus, dass man in der inneren Welt zum Anschauen davon gelangt. Es bildet sich nämlich im inneren Leben das Universum ab, und nur durch die geistige Natur, das Innere, wird die körperliche verständlich. Um die Welt anzuschauen und Religion zu haben, muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur durch Liebe und in Liebe. (Wie kommt er dazu?) Den Menschengeist, den Einen belebenden, der sich offenbart in Jedem auf andere Weise, muss (wie so „muss"?) man in Jedem erblicken, dann (?) wird die Liebe zu den Menschen wahrhaft sein; in jedem Menschen wird man dann eine eigene Darstellung der Menschheit erblicken und alles wahrhaft Menschliche als gut und göttlich anschauen. Kehrt dann der Mensch aus der Betrachtung der einzelnen Offenbarungen des Menschengenius in andren Menschen in sein Inneres zurück, so findet er hier alle diese mannigfaltigen Gestalten wieder (nur als vorübergehende Momente), sein Dasein umfasst in gewissem Sinne die ganze menschliche Natur (sehr wahr), und ihn erhebt das Gefühl, auch ein Mittelpunkt des Universum zu sein. — Endlich auch die Geschichte ist es, worin man den ewig durch alles Vergängliche hindurchschreitenden hohen Weltgeist findet . . . Das sind die natürlichen Grundlagen aller religiösen Erregung; sie laufen, wie man zusammenfassend sagen kann, darauf hinaus, dass in dem Gefühl des Menschen das Universum als die Einheit des Mannigfaltigen, sei es in der Natur oder in der Menschenwelt oder in der Geschichte, sich abspiegelt, und eben das Innewerden dessen ist es, was Schleiermacher Religion nennt. Erst von hier aus geht er dann über zur Würdigung der positiven Religionen, und diese Würdigung ist durch die gegebenen Voraussetzungen bedingt. Die positiven Religionen sind die irdischen Formen, in denen die himmlische Göttin, ihrer Unendlichkeit sich entäussernd, den Menschen erscheint. Eine Vielheit der Religionen ist deshalb nothwendig, weil die

Individualität der das Universum anschauenden Geister so verschieden ist, so dass man diejenigen blind nennen muss, welche z. B. das alte Rom mit der Menge seiner Götter schlechthin verdammen wollten. Im Gegentheil hat nur Derjenige einen festen Wohnsitz und ein actives Bürgerrecht in der religiösen Welt, wer in einer positiven Religion sich niederlässt. Daraus folgt indessen noch nicht, dass den vielen verschiedenen positiven Religionen ein gleicher Werth zukomme: man muss auf die Grundanschauung einer jeden derselben zurückgehen, um den Geist, das eigenthümliche Wesen derselben zu finden. Die Grundanschauung der jüdischen Religion, welche durch Wahrnehmung des Universum in seiner höchsten Einheit und Allheit hoch über dem Polytheismus der Griechen und Römer steht, ist diese, dass Alles ein wechselseitiges Handeln Gottes und des Menschen ist, ein Einwirken und Vergelten Gottes durch Endliches auf und für Endliches, gleichsam ein Dialog Gottes mit dem Menschen. Weit erhabener steht die Grundanschauung des Christenthums; sie ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dies Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Göttliches und Menschliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum bestimmt. Darum ist heilige Wehmuth über die überall vorausgesetzte Mischung des Heiligen mit dem Profanen das Grundgefühl des Christenthums, welche als Grundton sich durch die volle erhabene Harmonie des Lebens Jesu hinzieht. Jesu Leben zeugt wahrhaftig von seiner göttlichen Würde; er hat die grosse Idee, dass für den vom Endlichen ergriffenen Menschen nur Heil zu finden sei in der Erlösung, zur herrlichsten Klarheit ausgebildet; nichts desto

weniger aber duldet das Christenthum neben sich auch andere Religionen und macht nur darauf Anspruch, sein Licht leuchten zu lassen Allen, die in Finsterniss des Lebens nach dem Lichte sich sehnen.

4. Absichtlich habe ich Schleiermacher hier möglichst selbst zu Worte kommen lassen, ohne viel dazwischen zu reden, damit man Beides, den Inhalt und die Form jener Schrift daran erkenne. Es lässt sich nicht läugnen, dass, wenn man jene Reden von dem historischen Grund und Boden, auf dem sie entstanden sind, ablöst, sie einen befremdenden Eindruck machen. Auch die begeistertsten Anhänger Schleiermacher's (wie Lücke) haben nicht in Abrede gestellt, es seien „Schutzreden mehr für die Religion überhaupt, als für das Christenthum insbesondere, gleichsam im Vorhofe der Heiden gehalten, und nach der Dogmatik hätte sie Schleiermacher nicht mehr schreiben können oder anders schreiben müssen". Schleiermacher selbst erlebte jenen Umschwung, der freilich noch durch ganz andere Thatsachen als durch seine eigene Wirksamkeit herbeigeführt war, in Folge dessen jene Reden wie Fremdlinge in einer anders gewordenen Zeit dastanden. Bei Gelegenheit der dritten Ausgabe der Reden 1821 äusserte er in der Vorrede, wie „die Zeiten doch so auffallend sich geändert hätten, dass die Personen, an welche die Reden ursprünglich gerichtet waren, gar nicht mehr vorhanden zu sein schienen, und dass, wenn man sich unter den Gebildeten umsähe, man sich eher bestimmt fühlen könne, Reden zu schreiben an Frömmelnde und lieblos Verdammende, Aber- und Uebergläubige". Schleiermacher war selbst in der späteren Zeit dem christlichen Glauben näher getreten; aber er wollte nicht zugeben, dass er inzwischen ein Anderer geworden sei, und er suchte in den folgenden Ausgaben durch Aenderungen in dem Text, vor Allem aber durch zurechtstellende Anmerkungen die Differenz zu beseitigen oder zu verhüllen. Es unterliegt ja keinem Zweifel, dass er in gewisser Hinsicht recht hatte, für die wesentliche Identität seiner Anschauungen in der früheren und in der späteren Zeit einzutreten. Denn die Bezeichnung

Gottes mit dem Namen des Universum weist, milde geredet, doch recht deutlich auf jene pantheistische Neigung hin, von der wir nicht sagen können, dass sie in der Glaubenslehre völlig überwunden sei. Der Pantheismus beginnt überall da, wo man die an sich seiende Ichheit Gottes verkennt oder läugnet. Man könnte also, und das geschieht ja sehr häufig, die Sache damit abthun zu können meinen, dass man Schleiermacher's Pantheismus in den Reden hervorhebt und auf die Verwandtschaft desselben mit Spinoza hinweist. Denn mit ungemeiner Bewunderung und Verehrung blickt Schleiermacher zu Spinoza auf: „ihn, den heiligen Spinoza durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und seine ewige Liebe. In heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes." Indessen, wenn man bloss diese der Religion abgekehrte Seite des Pantheismus ins Auge fassen wollte, so würde die historische Wirkung dieser Reden zu einem Räthsel werden. Marheineke (später Hegelianer) schrieb an Schleiermacher (Br. IV, 115, Erlangen den 9. Aug. 1805): „seitdem ich die Reden gelesen, ist eine starke und ich denke auch sehr wohlthätige Veränderung mit mir vorgegangen . . . Ich glaube fast, dass ich erst da, als ich Sie über die Religion reden hörte, zum ersten Male in meinem Leben mit voller Besinnung religiös und fromm gewesen bin." Und mehr noch will es bedeuten, was Cl. Harms in seiner Selbstbiographie, Gotha 1888, S. 80 davon erzählt. Es war während seiner Studienzeit, als das Buch durch Vermittelung eines Freundes in seine Hände fiel. „Es war ein Sonnabend Nachmittag. Nachmittags fing ich an, darin zu lesen, bestellte bald bei der Wärterin, jedem Kommenden zu sagen, ich wollte nicht gestört werden, las tief bis in die Nacht hinein und brachte es zu Ende, mag darnach wohl ein paar Stunden geschlafen haben, fing Sonntag Morgen wieder von vorne zu lesen an — da ward es mir im Kopfe nicht anders, als würden zwei Schrauben an meine Schläfen gesetzt. Darauf

legte ich das Buch hin, ging um den kleinen Kiel, den einsamen Gang, den Gang der Stillen in der Stadt, und auf diesem Gange war's, dass ich wie mit einem Male allen Rationalismus und alle Aesthetik und alles Selbstwissen und alles Selbstthun in dem Werke des Heils als nichtig und als ein Nichts erkannte und mir die Nothwendigkeit wie einblitzte, dass unser Heil von anderer Herkunft sein müsste. Ist dieses wem mysteriös, mystisch, und diese Erzählung eine Mythe, ein Phantasma, so nehm' er's so; ich kann's nicht deutlicher geben, hab' aber daran was ich die Geburtsstunde meines höheren Lebens nenne; doch richtiger gesagt, die Todesstunde meines alten Menschen nach seiner Erkenntniss in göttlichen Dingen, anders gesprochen, wie Stilling gesprochen von dem Eindruck, den Herder auf ihn gemacht habe: ich empfing von diesem Buche den Stoss zu einer ewigen Bewegung.“ Neuerdings hat Jemand gesagt: zehn Waggons mit Irrthümern würden nicht vom Flecke kommen, wenn nicht eine Locomotive mit Wahrheit vorgespannt wäre. Der Gedanke ist zwar nur relativ richtig; aber in diesem Falle trifft er zu. Es liegt in der Auffassung Schleiermacher's trotz des pantheistischen Zuges eine zweifellose Wahrheit. Es ist wirklich an Dem, dass der in der Welt des Endlichen sich bewegende Mensch allenthalben von dem Unendlichen berührt und durchdrungen wird; und ein wahrhaft religiöses Gefühl ist's, wenn der Mensch dieses Unendlichen inne wird. Gegenüber der rationalistischen Thorheit, die Moral voranzustellen und durch Vernunftschlüsse zu den religiösen Wahrheiten vorzudringen, gegenüber der neuerdings bei Ritschl und den Seinen sich wiederholenden Verkehrtheit, Gott als Postulat geltend zu machen, damit der Mensch gegenüber der Welt sich behaupten könne, gegenüber dieser reflectirten, gemachten Religion, war in der Schleiermacher'schen Auffassung auf den thatsächlichen, unmittelbaren Quell hingewiesen, aus welchem die Religion entspringt. Denn Gott hat wirklich mit dem Menschen ein unmittelbares Verhältniss: in ihm leben, weben und sind wir (Act. 17, 28), wir existiren nur, insofern Gottes Geist uns durchdringt und trägt, und

alle jene Dinge, aus denen man sonst die Religion herleitet, die Furcht, oder die Bewunderung, oder gar der Ahnencultus u. dergl., sind nur secundärer Art. Und ebenso wie dies der objectiven, und vermöge unseres christlichen Glaubens feststehenden Wahrheit entspricht, so wissen wir andererseits, dass der Mensch auf die Perception des Unendlichen angelegt ist, dass es gerade seine Prärogative ist, in dem Endlichen seine Beruhigung nicht zu finden. Das „Universum“ nannte Schleiermacher dieses Unendliche, im Gegensatz zu dem Einzelnen, Zertrennten, Endlichen. Er hat den Ausdruck später in seinen theologischen Schriften nicht ebenso gebraucht, und offenbar ist er sehr missverständlich, insofern man nach gewöhnlichem Sprachgebrauch das Weltganze darunter versteht, welches Schleiermacher eben nicht meint. Wenn in dieser Hinsicht Schleiermacher weit über seine Zeit hinausragte und in seinen Reden den Punkt in dem Menschenherzen traf, bei dessen Berührung die Leute zusammenzuckten, so mag alsbald gegenüber dem neuerlich wieder aufkommenden Dualismus hervorgehoben werden, dass Schleiermacher damit keine Scheidewand zwischen dem Unendlichen und Endlichen aufrichten wollte, sondern in einer zur zweiten Rede später hinzugefügten Anmerkung sagt er (Ausgabe von 1821, S. 177): „Des Unendlichen aber, worunter hier nicht irgend etwas Unbestimmtes, sondern die Unendlichkeit des Seins überhaupt verstanden wird, können wir nicht unmittelbar und durch sich selbst inne werden, sondern nur mittelst des Endlichen, indem unsere Welt-setzende und -suchende Richtung uns vom Einzelnen und Theil auf das All und Ganze hinführt.“ Ein vollkommen richtiger Gedanke, der es zugleich erklärlich macht, dass Schleiermacher den Kunstsinn in die engste Verbindung mit der Religion setzt. Denn das Wesen der wahren Kunst ist doch eben dieses, das Unendliche im Endlichen zu erkennen; und historisch liegt die Verwandtschaft von Beidem deutlich vor. Wenn aber neuerdings Ritschl (Schleiermacher's Reden über die Religion, Bonn 1874) hieraus geschlossen hat, Schleiermacher verstehe die Religion als eine Abart des Kunstsinnes,

so ist das, wie schon Bender (Schleiermacher's Theol. I, S. 163) richtig bemerkt, durchaus irrig. Mit viel grösserem Rechte kann man sagen, nach Schleiermacher sei der Kunstsinn eine Abart des religiösen, insofern doch die Richtung auf das Unendliche gleichwie das Innewerden des Unendlichen das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht und eben dieses Wesen das religiöse ist. Und Nichts kann der Auffassung Schleiermacher's diametraler widerstreben, als jene neuerdings von Ritschl und seinen Genossen vertretene Meinung, dass die Wissenschaft es nur zur Beobachtung des Einzelnen in der Welt bringe, ihr dagegen die Vorstellung vom Weltganzen bloss in Form eines von der Religion entlehrten Glaubens beiwohne (Ritschl a. a. O. S. 23). Nur das Eine könnte man sagen, indem man auch hier jedweden Dualismus ausschliesst, dass weil der Mensch auf die Unendlichkeit angelegt ist, er auch wissenschaftlich nicht zum Ziele kommt, ohne dieser Richtung auf's Unendliche Ausdruck zu geben.

5. Aber indem wir so der Wahrheit des Schleiermacherschen Gedankens gerecht zu werden suchen, die es allein begreiflich macht, dass eine wirklich positive, zum Glauben zurückführende Richtung von ihr ausging, werden wir nun um so entschiedener die schwachen Seiten und die Irrthümer der Schleiermacher'schen Aufstellung hervorheben dürfen. Ihre Wahrheit lag zunächst in der Negation derjenigen Richtung, wie sie damals die herrschende war, jener hochmüthig rationalistischen und doch zugleich stumpfsinnigen Geistesrichtung, welche über die Religion wegzusein meinte, ohne die Nothwendigkeit derselben für jedwede menschliche, höhere Bildung zu verstehen. Die Wahrheit bestand ferner in der Betonung der uns allenthalben umfangenden Unendlichkeit im Gegensatz zu dem Wahn, dass durch Reflexion und Schlussfolgerungen man zur Setzung der religiösen Wahrheit komme. Aber nur innerhalb dieses Gegensatzes behauptet die Position Schleiermacher's ihre Wahrheit. Stellt sie sich gegensätzlich gegen die christliche Erkenntniss, gegen den specifisch-christlichen Glauben, so sieht man die volle Hinneigung zum Pantheismus, die Verkehrung auch der allgemeinen religiösen

Wahrheit. Es ist doch nur Ausdruck des göttlichen Wesens, nicht dieses Wesen selbst, welches in der Unendlichkeit und Einheit des „Universums“ vorliegt. Schleiermacher sah den Finger Gottes, aber sein Angesicht blieb ihm dabei verborgen; den Saum seines Gewandes erfasste er, aber ihn selbst, den im Heiligthum dieser Welt Thronenden, erkannte er nicht. Beachten wir doch, dass überall in der Religion ein Wechselverhältniss gegeben ist, welches ohne persönliche Ichheit des Unendlichen nicht gedacht werden kann. Und von dieser Persönlichkeit, von dieser Wechselwirkung wollte Schleiermacher Nichts wissen. Die schlechthinige Abhängigkeit, auf welche Schleiermacher dann in der Glaubenslehre den Nachdruck legt, ist mit dem Begriff der Religion, wie er in den Reden entwickelt wird, gegeben. Und diese Abhängigkeit, indem sie die Wechselwirkung ausschliesst, schliesst im Grunde auch die Religion aus, zumal die Religion im christlichen Sinne. Man mag zugestehen, dass ein religiöser Zug auch in jenem Gefühle des Unendlichen walte, welches in dem System Spinoza's sich kundgiebt. Aber darüber braucht man kein Wort zu verlieren, dass dieses System Pantheismus ist. Dass Schleiermacher mit solcher Begeisterung von Spinoza reden konnte, dass auch in der Glaubenslehre noch deutliche Anspielungen darauf sich finden, hätte niemals geschehen können, wenn nicht Schleiermacher's Gottesbegriff sehr entschieden vom Pantheismus tingirt gewesen wäre. Was seiner Theologie gleich von Anfang an fehlte, was auch später niemals ersetzt wurde, das war eine tiefere, der Wirklichkeit entsprechende Erkenntniss der menschlichen Sünde. Davon kommt in jenen Reden wenig vor; und jene hochgebildeten Leute, an welche sie gerichtet sind, würden freilich die Nase gerümpft haben, wenn sie daran erinnert worden wären. Man mag den Reden zugestehen, dass sie von religiösem Hauche durchweht und religiöses Leben zu wecken geeignet sind, aber der Schritt zum christlichen Glauben, der nur durch die Busse hindurchführt, ist damit nicht gethan. Daher auch jenes oberflächliche Gerede über das Verhältniss der Religionen zu einander und ihre

relative Gleichberechtigung, eine Verfehlung, die sich ebenfalls noch in die „Glaubenslehre“ hineinzieht.

§ 7. Das ethische Seitenstück zu den „Reden über die Religion“ sind Schleiermachers „Monologen“ (1800), aus der Grundanschauung der ersteren erwachsen, inhaltlich weniger bedeutend, formell in manierirt rhetorischer und rhythmischer Sprache geschrieben. Das in den Reden bezeichnete und geforderte Verhältniss zu dem Unendlichen, welches die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen bedingt, lässt ihn nicht im Einzelnen aufgehen und sich zersplittern, sondern heisst ihn in seiner Tiefe sich erfassen, wonach jedes Individuum in seiner Weise die Menschheit darstellt und darstellen soll. Sich so zu erfassen und zu gebahren, ist ein Act der Freiheit, dem Menschen ebenso wesentlich, wie jene Abhängigkeit. Während die „Weihnachtsfeier“ vom Jahre 1806, eine Nachbildung des platonischen „Gastmahls“ in dialogischer und dialectischer Form die verschiedenen Stellungen charakterisirt, die man zur Geburt und Person Christi einnehme, ohne die Dinge sachlich zu fördern, liegt der Abschluss des theologischen Systems zunächst in der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1810), sodann aber und vornehmlich in der „Glaubenslehre“ (2 Bde. 1821) vor, in welchen Schriften die eminente systematische Begabung Schleiermacher’s am meisten hervortritt und andererseits die Durchführung der bisher entwickelten Grundgedanken, aber mit viel grösserer Annäherung an den positiven christlichen Glauben, im Einzelnen vorliegt.

1. Es liegt selbstverständlich nicht in meiner Absicht, all die einzelnen Schriften Schleiermacher’s nach ihrem Inhalte und ihrem Werthe durchzusprechen, sondern es kommt

lediglich darauf an, den Entwickelungsgang seiner Theologie zu charakterisiren und ein Gesammtbild derselben zu entwerfen. Haben wir in den Reden die religiöse Grundlage der Schleiermacher'schen Theologie erkannt, so legt sich von selbst die Frage nahe, wie Schleiermacher hinsichtlich der ethischen Probleme sich stellt, und eine vorläufige Antwort darauf erhalten wir in den „Monologen“ vom Jahre 1800. Wir sahen, dass die Hingabe an das Unendliche zweifellos ein wesentliches Moment der religiösen Stimmung zum Ausdruck bringt. Es fragt sich nun, da doch das Ethos innerlichst mit der Religion verknüpft ist, wie von da aus die sittliche Bethätigung des Menschen sich gestaltet. Schleiermacher bespricht in den Monologen jene Lebensanschauung und Lebensführung, wie sie aus der religiösen Leerheit und Oberflächlichkeit, die er in den Reden bekämpfte, zu erwachsen pflegt. Das tägliche Thun und Treiben, in welchem der Mensch sich ergeht, lässt ihn mit einer Menge von Einzelheiten sich beschäftigen, in denen und über welchen er sich selbst verliert. Statt zur Freiheit hindurchzudringen, werden die Menschen auf diese Weise Knechte der Zeit, in deren Wechsel sie widerstandslos dahin gegeben sind, und Knechte ihres natürlichen Egoismus. Von dieser Aeusserlichkeit und Vereinzelung des Lebens soll der Mensch in die Tiefe seines Inneren einkehren, wo sein zeitlich-endliches Dasein in den Boden des Ewigen hinabreicht und mit dem Ganzen des Menschenlebens verbunden ist. Die wahre sittliche Freiheit besteht eben darin, dass man sich in dieser Tiefe erfasst und bethätigt. Hier erkennt man also deutlich das Band, welches diese Grundlage des Ethos mit dem Wesen der Religion verknüpft. Aber freilich ist diese Freiheit nicht in einem Verhältniss der Wechselwirkung zu dem Unendlichen wahrnehmbar, sondern sie ist zu würdigen in ihrer Beziehung auf die Menschheit. Die sittliche Virtuosität besteht darin, dass man in sich die Menschheit finde, dass man die Menschheit in individueller Weise darstelle. Dies gegenüber der schlechten Isolirtheit und Isolirung des Individuums. Wenn Jeder in eigner Mischung ihrer Elemente die Menscheit darstellt, so

ist das eben eine Offenbarung der Menschheit nach ihren verschiedenen Seiten, so dass nun Alles wirklich wird in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schoosse hervorgehen kann.

Schleiermacher fühlte sich mit dieser seiner ethischen Position ebenso einsam in der Zeit, wie in der Eigenthümlichkeit seiner religiösen Stellung. Aber er weiss sich zugleich als prophetischen Bürger einer späteren Welt. So blickt er der Zukunft ruhig und gefasst entgegen; denn was sie ihm Schweres bringen oder Glückliches versagen mag, so wird sie ihn niemals zwingen, sich selbst zu verlieren oder zu zerstückeln, noch ihm die Hoffnung rauben, dass er mit der Jugendfrische des Geistes einen Kern in sich retten werde, welcher gleich einer aus sich selbst erwachsenden Frucht dem Tode entgegenreift (Realenc.). So weiss er sich alt in der Jugend und gelobt sich ewige Jugend für das Alter. „Dem Bewusstsein der innern Freiheit und ihres Handelns entspricht ewige Jugend und Freude. Dies hab' ich ergriffen und lass es nimmer, und so sehe ich lächelnd schwinden der Augen Licht und keimen das weisse Haar zwischen den blonden Locken. Nichts was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen: frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis zum Tod.“ Aus diesem Schlusswort des Ganzen mag man denn auch den eigenthümlich-rhythmisch rhetorischen Stil dieser Schrift erkennen, der sich von Manierirtheit nicht freisprechen lässt. Man sieht wohl, dass hier eine ähnliche Verwandtschaft mit Fichte vorliegt, wie in den Reden mit Jakobi und Fries. Der schlechthinigen Abhängigkeit dort, bei dem religiösen Gefühl, entspricht die völlige Freiheit hier, jenes gegenüber dem Absoluten, Unendlichen, dieses gegenüber der Welt. Man mag auch hier zunächst das Bedeutende der Schleiermacher'schen Auffassung anerkennen, ehe man tadelt. Gegenüber der rationalistischen Weise des Moralisirens, wo man es immer mit Einzelgeboten, Einzelpflichten, einzelnen Tugenden zu thun hatte, war es von hohem Werth, auf den Mittelpunkt des Menschenwesens zurückzugehen und seine sittliche Thätigkeit von da ausgehen

zu lassen, wo es in dem Unendlichen, in Gott gründet. Es ist ganz richtig, dass eine der grössten Gefahren in dem Menschenleben die Vereinzelung und Veräusserlichung ist, wo man sich selbst über den Dingen dieser Welt vergisst und verliert. Nur wer ein Ganzes innerlich ist und wird, nur wer sich in Gott erfasst und will, der dringt zur rechten Freiheit vor und erfüllt des Menschen Bestimmung. Und ebenso richtig und bedeutend ist, dass jeder Einzelne die Menschheit in sich zu finden und darzustellen habe. Denn der Mensch in seiner Isolirung ist Nichts und leistet Nichts, und alle Fähigkeit auf Andere einzugehen, von ihnen zu lernen und auf sie zu wirken, beruht darin, dass das Individuum in seiner Weise die Menschheit repräsentirt. Aber indem wir dies Alles als einen unverlorenen und unverlierbaren Erwerb der Schleiermacher'schen Theologie anerkennen und festhalten, müssen wir hier auf's Neue betonen, dass, weil der lebendige, persönliche Gott hier zurücktritt, darum auch das Wesen der Sünde unverstanden bleibt. Jedwede sittliche Wiederherstellung des Menschen geht aus von einem inneren Umschwung, einem Selbstabbruch, einer Bekehrung, die durch die Gnadenkräfte den Menschen aus der Gottentfremdung in die Gottesgemeinschaft hinüberführt. Von alle Dem redet Schleiermacher nicht und weiss er Nichts. Darum ist auch die Freiheit, welche er setzt und fordert, wohl eine Idee, ein Ideal, aber keine Wirklichkeit. Wie seine Sprache eine gemachte und gezierte, so ist auch diese Freiheit ein Gemächte, ein Phantasiegebilde, kein Naturproduct im Sinne geistlicher Realität. Schleiermacher hat es selbst (z. B. in seinem Verhältniss zur Frau des Predigers Grunow) erfahren, dass man wohl über diese Freiheit schön reden kann, aber ohne ihrer damit schon wirklich und auf alle Fälle theilhaftig zu sein. Im Uebrigen kommen wir auf Schleiermacher's Ethik später zurück.

Erkennt man aus dem bisher Erörterten die Grundlage der ethischen Anschauung Schleiermacher's als das Seitenstück seiner Auffassung der Religion, so will doch schon hier bemerkt sein, das Schleiermacher nachmals, auch in ethischer

Beziehung, ungleich näher an die christliche Wahrheit herangekommen ist. Jedenfalls ersieht man aus jenen beiden Schriften die Ausgangspunkte der Schleiermacher'schen Theologie, die er auch später nicht verläugnete und die man kennen muss, um die nachmalige Gestaltung derselben zu verstehen. — Von ungleich geringerer Bedeutung ist die „Weihnachtsfeier“ vom Jahre 1806, von Interesse hier nur insofern, als wir hier zum ersten Male die Stellung Schleiermacher's zur Person Christi wahrnehmen. Sollte Plato's Gastmahl zur Verherrlichung des Sokrates führen, so hatte dieses Gespräch Schleiermacher's die Verherrlichung Christi im Sinn. Schleiermacher lässt darin die verschiedenen Stellungen, die man Christo gegenüber einnehmen kann, zum Ausdruck kommen, die des naiven Kindes, die der gemüthvollen Frauen, zuletzt die der Männer, von denen der Eine eine kritisch-rationalistische, der Andere eine reflectirende, der Dritte eine speculative Auffassung Christi vertritt. Zu einer eigentlichen Entscheidung kommt es dabei nicht, zumal man auch nicht genau erkennt, in welcher der Rollen Schleiermacher seine eigene Auffassung ausspricht. Nur das Eine sieht man, dass von einer Hinnahme Christi in dem Sinne, wie die evangelische und kirchliche Ueberlieferung ihn darstellt, nicht die Rede sein kann. Auch hier wird schlüsslich Alles auf das Gefühl hinausgeschoben; der letzte Theilnehmer am Gespräch erklärt — und wir dürfen annehmen, dass Schleiermacher's eigene Meinung nicht weit davon entfernt sei — jede wissenschaftliche Erklärung des Gegenstandes sei unzulänglich, und nur in dem Genusse des andächtigen Gefühls sei Befriedigung zu finden.

2. Waren es die Fundamente des theologischen Lehrgebäudes, worauf wir bis jetzt unsere Aufmerksamkeit richteten, so liegt dagegen der bis in's Einzelne sorgfältig und künstlich ausgeführte Bauriss in der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ vor, welche zuerst 1810, dann umgearbeitet, namentlich mit Erläuterungen versehen, nochmals 1830 erschien. Während dieser Bauriss das Ganze der theologischen Wissenschaft umfasst, so giebt dann die

„Glaubenslehre“, bei der wir längere Zeit verweilen werden, wenigstens in der centralen theologischen Disciplin den wirklichen Ausbau. Schleiermacher hatte, das sieht man aus beiden Schriften, im Wesentlichen mit sich abgeschlossen. Die „kurze Darstellung des theologischen Studiums“ war zum Zweck einleitender Vorlesungen entworfen und zeigt die eminente organisatorische und systematische Begabung Schleiermacher's auf ihrem Höhepunkt. Schleiermacher bezeichnet hier die Theologie im Allgemeinen als „eine positive Wissenschaft, deren Theile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewusstseins, die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christenthum“. Unter einer „positiven“ Wissenschaft aber meint Schleiermacher „einen solchen Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendigen Bestandtheil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur insofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind“. Durch die hier von vornherein vollzogene Unterscheidung des allgemeinen und des christlichen Gottesbewusstseins, wornach also die christliche Theologie unverworren bleiben sollte mit der sogenannten „rationalen Theologie“, erhob sich Schleiermacher weit über die Theologie seiner Zeit, welche darauf ausging, den specifisch christlichen Glauben in allgemeine religiöse Glaubenswahrheiten aufzulösen. Die Theologie nun, so lehrt Schleiermacher hier weiter (§ 3), eignet nicht Allen, welche und insofern sie zu einer bestimmten Kirche gehören, „sondern nur dann und sofern sie an der Kirchenleitung theilhaben“, wobei aber „Kirchenleitung“ im weitesten Sinne genommen werden soll, wo irgend eine amtliche Einflussnahme auf die Gestaltung der kirchlichen Gemeinschaft stattfindet. „Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment

nicht möglich ist" (§ 5). „Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören." — Man wird ja mit Recht zweifeln dürfen, ob diese Begrenzung der Theologie haltbar und durchführbar sei. Denn wenn der christliche Glaube sein eigenes Gebiet im Leben des Geistes behauptet, so wird auch Theologie überall und uneingeschränkt diejenige Wissenschaft sein, welche das Wesen des Christenthums, wie es von dem Glauben erfasst wird, zu erforschen und darzustellen sucht. Aber bei alledem wollen wir nicht übersehen, wie auch in dieser Hinsicht Schleiermacher einen Fortschritt der theologischen Auffassung bezeichnet. Gleichwie die Theologie, wenn sie recht geartet ist, aus der Gemeinschaft des Glaubens, aus der Kirche hervorwächst, so wird sie auch gar nicht gedacht werden können ohne Abzielung auf die Kirche, auf ihre Förderung und Erbauung. Dies war der damaligen theologischen Generation gar sehr aus dem Sinne gekommen, und es war eine folgenreiche, segensreiche That Schleiermacher's, dass er diese Wahrheit wieder in ihr Recht einsetzte. — Nachdem nun Schleiermacher das Gesammtgebiet der Theologie in der bezeichneten Weise abgegrenzt hat, scheidet er dasselbe weiter in die drei Haupttheile der philosophischen, der historischen und der praktischen Theologie. Aufgabe der philosophischen Theologie ist es, das Wesen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Thätigkeiten des menschlichen Geistes zu verstehen (statt sich bloss mit einer empirischen Auffassung zu begnügen). Die philosophische Theologie kann daher ihren Ausgangspunkt nur über dem Christenthum im logischen Sinne des Wortes nehmen, d. h. in dem allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft. Und was hier von der Kirchengemeinschaft im Allgemeinen ausgesagt wird, das gilt dann auch nothwendig von allen den Particularkirchen, welche auf den Namen des Christenthums Anspruch machen. Für jede von diesen müsste es, abgesehen von

der allgemeinen, noch eine besondere philosophische Theologie geben. Auch von dieser philosophischen Theologie wiederholt Schleiermacher, dass sie Beziehung haben müsse auf die Kirchenleitung. Denn, sagt er, „wie Jeder in seiner Kirchengemeinschaft nur ist vermöge seiner Ueberzeugung von der Wahrheit der sich darin fortpflanzenden Glaubensweise, so muss die erhaltende Richtung der Kirchenleitung auch die Abzweckung haben, diese Ueberzeugung durch Mittheilung zur Anerkenntniss zu bringen.“ Die philosophische Theologie, in diesem Sinne genommen, scheidet sich in die Apologetik und die Polemik, wovon die Erstere nach aussen, die Letztere nach innen gerichtet ist. Jene sucht die Gefahren, die Einreden abzuwenden, welche von aussen her die kirchliche Gemeinschaft, sei es die allgemeine, sei es die Particularkirche bedrohen; sie muss das Recht ihres Daseins geltend machen u. s. w. Die Polemik dagegen hat es mit den krankhaften Erscheinungen zu thun, welche geschichtlich in dem Organismus der Kirche auftreten und auf deren Beseitigung es der Kirchenleitung ankommen muss. — Unterschieden von der philosophischen beschäftigt sich die historische Theologie mit dem Ganzen der Kirche in seinem jedesmaligen Zustande und insofern sie jeden Zeitpunkt in seinem wahren Verhältniss zur Idee des Christenthums darstellt, ist sie zugleich Bewährung der philosophischen. Aus dieser Grundauffassung ergiebt sich nun eine ungemeine Weitschaft des Begriffes der historischen Theologie. Sie umfasst zunächst die gesammte exegetische Theologie, insofern es sich hier um Schriften handelt, aus denen wir die ursprüngliche und normale Darstellung des Christenthums entnehmen können. Sie umfasst weiterhin die Kirchengeschichte im engeren Sinne, die Entwickelung der Kirche von dem apostolischen Zeitalter an bis auf die Gegenwart. Sie umfasst aber drittens auch die geschichtliche Kenntniss von dem gegenwärtigen Zustande des Christenthums, so dass demnach Dogmatik und Ethik zur historischen Theologie gerechnet werden. Denn, sagt Schleiermacher § 196, eine dogmatische Behandlung der Lehre ist zwar nicht möglich

ohne eigene Ueberzeugung, aber wenn doch auch hier die Rücksicht auf die Kirchenleitung die vorschlagende ist, so wird sich's dabei zugleich und zu oberst um die in der Gegenwart vorhandene kirchliche Gemeinschaft und deren Lehre handeln. „Die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im Allgemeinen, wenn nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenpartei geltend ist, bezeichnen wir durch den Ausdruck Dogmatik oder dogmatische Theologie.“ Und da nun die Ethik ursprünglich und wesentlich zur Dogmatik gehört, insofern dort der Glaube in seiner Bewegung gleichwie hier in seiner relativen Ruhe dargestellt werden soll, die Beziehung aber zur jeweiligen Kirche die gleiche ist, so gilt von der Ethik das Gleiche wie von der Dogmatik. Wenn Schleiermacher neben und ausser den genannten Disciplinen der historischen Theologie auch noch die Statistik nennt (232 ff.), so legt er Dem die Unterscheidung zwischen der inneren Beschaffenheit und den äusseren Verhältnissen einer kirchlichen Gesellschaft zu Grunde, und rechnet dazu auch die Symbolik, welche wesentlich aus Elementen der kirchlichen Statistik bestehe. Ja auch die biblische Dogmatik kommt nach Schleiermacher's Auffassung (250) der Weise der Statistik in der Behandlung des Lehrbegriffes näher als der eigentlichen Dogmatik. — Der dritte Theil der gesammten Theologie endlich, die practische, setzt jene beiden anderen voraus, hat es nicht mit der Bestimmung der Aufgaben selbst zu thun, wie sie aus den beiden ersten Theilen sich ergeben, sondern „mit der richtigen Verfahrungsweise bei der Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung zu bringenden Aufgaben“. Ihr Inhalt erschöpft sich in der Theorie des Kirchenregimentes im engeren Sinne und in der Theorie des Kirchendienstes (275).

Nirgend wohl ersieht man so deutlich, wie in dieser Eintheilung des Gesammtgebietes der Theologie die eigenthümlich dialektisch organisatorische Begabung des Mannes, und man erkennt zugleich, wie doch durch solche Systematisirung des Ganzen das Verständniss desselben gefördert wird. Denn

Niemand soll doch, wie schlechte Empiriker thun, solche Versuche, das Ganze einer Wissenschaft zu organisiren, in seiner systematischen Ordnung darzustellen, als irrelevant ansehen. Wenn es wahr ist, dass die Dinge in Wirklichkeit eine bestimmte Ordnung einhalten und nicht mechanisch neben einander liegen, so wird auch nur ein dem entsprechendes, systematisches Verständniss das wahre, die Dinge wirklich erfassende sein. Man darf sagen: Schleiermacher hatte nach dieser Seite Niemand seines Gleichen; auch jetzt, selbst wenn man sachlich Vieles gegen jene Systematisirung einwenden mag, wird Jeder nur mit wissenschaftlichem Gewinn in jenen Bauriss sich vertiefen. Und bleibende Wahrheitsmomente sind darin jedenfalls enthalten. Es ist vollkommen richtig, dass die exegetische Theologie nicht als besonderer Theil neben die historische gestellt wird. Denn es ist doch die Urgeschichte des Christenthums und der christlichen Kirche, womit erstere es zu thun hat, und der Uebergang von ihr zur weiteren Geschichte der Kirche ist ein fliessender. Eher wird man zu zweifeln berechtigt sein, ob Dogmatik und Ethik mit Recht zur historischen Theologie gerechnet werden. Freilich wird man auch hier, ehe man tadelt, Dessen eingedenk sein, was in der Aufstellung Schleiermacher's bleibende Wahrheit ist. Gegenüber dem schlechten Subjectivismus und Individualismus betonte Schleiermacher mit Recht, dass es sich in diesen „systematischen“ Disciplinen um Darlegung der kirchlichen Lehre handele, welcher der Einzelne Ausdruck gebe, insofern er sie theile. Davon aber abgesehen wird ja allerdings es nicht thunlich sein, das gegenwärtige, noch im Fluss begriffene Glaubensleben der Kirche, wie es von der Dogmatik und Ethik dargestellt wird, der Geschichte zu subsumiren, die es doch immer mit einem (relativ) abgeschlossenen Werdeprocess zu thun hat; und die eigenthümliche Geistesthätigkeit, welche bei systematischer Durcharbeitung und Ordnung des Lehrstoffes in Anwendung kommt, hat mit der Thätigkeit des Historikers zunächst Nichts zu thun, sondern setzt die Ergebnisse derselben voraus. Am Allerwenigsten aber wird man mit dem sich einverstanden erklären können,

was Schleiermacher über die philosophische Theologie gesagt hat. Und im Grunde widerspricht Schleiermacher damit seiner eigenen Doctrin. Denn während er sonst so entschieden die Selbstständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie hervorhebt, so wird diese Selbstständigkeit hier principiell preisgegeben: das Christenthum, die christliche Kirche wird auf gleiche Linie gestellt mit anderen Glaubensweisen und Glaubensgemeinschaften. Die philosophische Theologie soll ihren Ausgangspunkt über dem Christenthum nehmen (logisch), in dem allgemeinen Begriff der Frommen oder Glaubensgemeinschaft (33). Da construirt man also zuerst einen allgemeinen Begriff der Religion und Kirche und subsumirt nun diesem die christliche Religion und Kirche. Da gewinnt man denn „Arten" und „Stufen" der Religion, bei denen eine Gleichsetzung des Christenthums mit ausserchristlichen Religionen eintritt, mag man immerhin ersterem den obersten Rang anweisen. Es ist ein ausserchristliches, natürlich-philosophisches Urtheil, dem sich das Christenthum untergeben muss, statt dass wir umgekehrt vom Standorte des Christenthums Alles zu beurtheilen haben, was sonst als Glaube und Glaubensgemeinschaft sich ausgiebt.

3. Dieser letztere Punkt ist es vornehmlich, welchem wir gleich beim Beginn der „Glaubenslehre" Schleiermacher's begegnen, wo nun einzelne schwerwiegende und folgenreiche Sätze als „Lehnsätze" aus der Ethik, nämlich nicht der theologischen, sondern der philosophischen, und aus der Religionsphilosophie, dem angeblich ersten Theile der Theologie, herübergenommen werden. Ohne Zweifel ist Schleiermacher's Glaubenslehre unter allen seinen Schriften die bedeutendste, reifste, einflussreichste, und um deswillen werden wir länger bei ihr zu verweilen haben. Während in der „kurzen Darstellung" nur der Riss und das Modell des Ganzen vorliegt, so erscheint dagegen in der Glaubenslehre, also gerade in der centralen theologischen Disciplin, ein bis in's Einzelne mit grosser Sorgfalt und systematischer Virtuosität ausgeführtes Lehrgebäude. Diese „Glaubenslehre" erschien zuerst 1821 in zwei Bänden, dann formell vielfach verändert, auch materiell

hie und da ermässigt, 1830, wogegen die späteren Ausgaben, welche seit Schleiermacher's Tode erschienen sind, selbstverständlich nur jene zweite zum Abdruck bringen. Beides, was wir bis jetzt als charakteristisch für die Schleiermacher'sche Theologie hervorgehoben haben, die Rücklenkung zu den lebendigen Quellen aller Religion und insbesondere der enge Anschluss der christlichen Theologie an den specifisch-christlichen Glauben, daneben freilich auch die Hinneigung zum Pantheismus und ein Subjectivismus, welcher ausser Stande ist, den objectiven Heilsthatsachen des christlichen Glaubens gerecht zu werden, begegnet uns in dieser Glaubenslehre. Ihr Einfluss auf die weitere Entwickelung der Theologie, insbesondere der systematischen, ist ein so bedeutender und nachhaltiger gewesen, dass Niemand ein selbständiges Urtheil in dogmatischer Hinsicht gewinnen wird, welcher nicht einen gründlichen Einblick in dieses Werk Schleiermacher's gethan hat. Allerdings ist seine Lectüre keine leichte und angenehme. Das liegt nicht bloss an der haarscharfen, mitunter überscharfen, spintisirenden Dialektik, auch nicht bloss an der eigenthümlichen, oft in endlosen Perioden sich ergehenden Sprache, sondern vor Allem daran, dass Schleiermacher in die kirchlich-dogmatische Terminologie seine eigene, von dem Sinne derselben vielfach weit abweichende Auffassung hineinlegt und dadurch die Darstellung nicht selten einen schwebenden, zweideutigen, nebelhaften Charakter annimmt. Wir wollen in § 8 zunächst die Grundlagen des Systems zu veranschaulichen suchen.

§ 8. Die Glaubenslehre Schleiermacher's setzt auf dem Punkte ein, welcher schon bei den Reden über die Religion im Vordergrunde stand. Das Gefühl, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist es, worin Schleiermacher den eigentlichen Ort und Ausgangspunkt der Frömmigkeit nachzuweisen sucht. Dieses Gefühl, vom Wissen und Thun begrifflich geschieden, wenngleich sachlich nicht getrennt, wird als Gefühl schlecht-

hiniger Abhängigkeit bezeichnet, insofern es in Correlation steht mit dem von der Welt zu unterscheidenden Unendlichen. Gott ist das Woher dieser Abhängigkeit, wogegen das Gefühl der Abhängigkeit von der Welt immer zugleich ein relatives Freiheitsgefühl in sich schliesst. Indem nun Schleiermacher das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als christliches nur gelten lässt, insofern darin Alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung, und indem er die Dogmatik in engste Beziehung setzt zur christlichen Kirche, resp. den einzelnen Confessionskirchen, deren Lehre sie darzustellen habe, vollzieht er damit einen zwiefachen, hoch bedeutsamen Fortschritt aus dem bisherigen Rationalismus und Naturalismus heraus zu einer lebensvolleren, dem Evangelium und der Kirche näher kommenden Gestalt der dogmatischen Wissenschaft. Freilich seine Bezeichnung der Glaubenssätze als Auffassungen der christlich-frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt, lässt von vornherein das Uebergewicht des subjectiven Momentes über die objective Glaubenswahrheit hervortreten, und diese Präponderanz ist es, welche durch die ganze Glaubenslehre Schleiermacher's sich hindurchziehend am meisten den Abstand derselben von der evangelisch-christlichen Glaubenserkenntniss bekundet.

1. Noch wollen wir hier nicht auf einzelne Aussagen der christlichen Glaubenslehre eingehen; sondern wir beabsichtigen zunächst ein Gesammtbild dieses dogmatischen Systems zu gewinnen. Es versteht sich von selbst, dass die Grundlage desselben eben jene ist, welche wir bisher kennen gelernt haben. Es ist ein Lehnsatz aus der Ethik, welchen Schleiermacher vorausschickt, dass nämlich die Frömmigkeit,

welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmache, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins sei. Machen wir uns zunächst klar, inwiefern dieser Satz aus der Ethik entlehnt ist. Die Ethik ist hier nicht als theologische, sondern als philosophische Disciplin genommen. Indem Schleiermacher zwei Hauptgebiete der Wissenschaft von einander scheidet, das der Natur- und das der Vernunftwissenschaft, fasst er die philosophische Ethik in dem weiten Sinne, dass sie das Handeln der Vernunft auf die Natur, ein Vernunftwerden der Natur zum Gegenstande habe. Nur erinnern wir uns, dass Schleiermacher in der „kurzen Darstellung“ forderte, dass man, um das Christenthum zu verstehen, seinen Standpunkt **über** dem Christenthum nehmen müsse, und dass man das Wesen der Frömmigkeit sowie das Dasein gläubiger Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Thätigkeiten des menschlichen Geistes zu verstehen habe. Die Ethik nun, als „Wissenschaft der Geschichtsprincipien“ (cf. § 35), ist es, welcher diese Herleitung und Bestimmung der Religion und der religiösen Gemeinschaft zufällt; und darum wird der Begriff der Frömmigkeit von dorther entlehnt. Wenn nun in jener Definition der Ausdruck des Gefühls umschrieben wird durch den des „unmittelbaren Selbstbewusstseins“, so soll dadurch verhütet werden, dass man das Gefühl nicht auch von bewusstlosen Zuständen verstehe. Andererseits aber soll durch Bezeichnung des Selbstbewusstseins als eines unmittelbaren dasjenige ausgeschlossen werden, welches kein Gefühl ist, sondern mehr einem gegenständlichen Bewusstsein gleicht, eine Vorstellung von sich selbst ist und als solche durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt. Die Erfahrung, welche Schleiermacher dabei im Auge hat, ist diese: einmal, dass es Augenblicke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewusstsein alles Denken und Wollen zurücktritt; dann aber auch, dass bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewusstseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und des Wollens unverändert fortdauert,

mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne des Wortes begleitet. So sind Freude und Leid, diese überall auf dem religiösen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinne; wogegen Selbstbilligung und Selbstmissbilligung, abgesehen davon, dass sie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für sich mehr dem gegenständlichen Bewusstsein von sich selbst angehören, als dass sie Ergebnisse der reflectirenden Betrachtung sind. — Wie verhält sich nun dieses Gefühl zu dem Wissen und Thun? Fassen wir das Leben auf als einen Wechsel von In-sich-bleiben und Aus-sich-heraustreten, so constituiren das Gefühl und das Wissen das In-sich-bleiben, dagegen das eigentliche Thun das Aus-sich-heraustreten ist. Insofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein In-sich-bleiben des Subjectes ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aus-sich-heraustreten desselben wirklich, und ist insofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer, als Bewegtwordensein, nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein In-sich-bleiben, und insofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun, gegenüber. Die Einheit der drei liegt nun in keinem derselben, sondern ist das Wesen des Subjects selbst, welches in jenen einander gegenüber tretenden Formen sich kundgiebt. Wenn nun die Frömmigkeit solchergestalt weder in das Wissen noch in das Thun gesetzt wird, sondern in das Gefühl, so ist sie damit keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und dem Thun auszuschliessen. Vielmehr haben wir zu beachten, dass das unmittelbare Selbstbewusstsein überall den Uebergang vermittelt zwischen Momenten, worin das Wissen und solchen, worin das Thun vorherrscht, indem z. B. aus demselben Wissen, je nachdem eine andere Bestimmtheit des Selbstbewusstseins eintritt, auch in dem Einen ein anderes Thun hervorgeht als in dem Andern. Demnach wird es auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun

aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird Beides oder eins von Beiden als Keime in sich schliessen. Es giebt also Wissen und Thun als zur Frömmigkeit gehörig, aber keines von Beiden macht das Wesen derselben aus, sondern nur insofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergiesst. Und es giebt Gefühlszustände, welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Thun, wiewohl wir allerdings erwarten, sowohl dass sie in anderweitig geforderten Handlungen sich fortsetzen als auch dass sich der Trieb der Betrachtung auf sie richten werde.

Wenn nun hierin das Wesen des Gefühles überhaupt besteht, in welches Schleiermacher das Gefühl der Frömmigkeit einrechnet, so fragt sich weiter, durch welche Bestimmtheit dasjenige Gefühl sich charakterisirt, welches wir ein frommes Gefühl nennen. Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeusserungen der Frömmigkeit ist, dass wir uns schlechthin abhängig fühlen, oder was dasselbe besagt, uns unserer Beziehung auf Gott bewusst sind. Machen wir uns klar, wie es zu dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit kommt. Es giebt kein wirkliches Bewusstsein, wo wir uns unseres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, und nicht zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben bewusst wären. In jedem Selbstbewusstsein sind zwei Momente, ein Sich-selbst-setzen und ein Sich-selbst-nicht-so-gesetzt haben, oder ein Sein und ein Irgendwiegeworden-sein; das letzte aber setzt für jedes Selbstbewusstsein ausser dem Ich noch etwas Anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist und ohne welches das Selbstbewusstsein nicht gerade dieses sein würde. Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewusstsein beisammen sind, entsprechen nun in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins, welche überwiegend ein Irgendwoher-

getroffen-sein der Empfänglichkeit aussagen, ist, dass wir uns abhängig fühlen. Umgekehrt, das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, ist das Freiheitsgefühl. Unser Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt ist eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, ohne jenes Freiheitsgefühl, und schlechthiniges Freiheitsgefühl, ohne jenes Abhängigkeitsgefühl, giebt es auf diesem ganzen Gebiete nicht. Also gegenüber der Welt und Allem was in der Welt ist, giebt es kein frommes Gefühl. Ein solches kann nur einer Causalität gegenüber entstehen, welche ebenso bedingend ist für unser Freiheitsgefühl, wie für unser Abhängigkeitsgefühl. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl haben wir in einem Selbstbewusstsein, dem zufolge unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie Dasjenige ganz von uns her sein müsste, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Also Dasjenige, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen, kann niemals Etwas in der Welt oder die Welt überhaupt sein, welche doch nur die Zusammenfassung von dem vielen Einzelnen ist. Wir werden dazu gedrängt, schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung auf Gott gleichzustellen. Das Woher dieser Abhängigkeit soll mit dem Ausdruck „Gott“ bezeichnet werden. Gewiss, Pantheismus erwächst daraus insofern keinenfalls, als es uns durch Schleiermacher verwehrt ist, das Woher der Abhängigkeit dem πᾶν, d. h. der Welt gleichzusetzen. Aber wir erinnern uns, dass Schleiermacher in den „Reden“ sagte, sein Gott sei das „Universum“, diese Einheit gegenüber der in sich zertheilten Welt. Wir nehmen hinzu, dass Schleiermacher jedwedes „Gegebensein“ Gottes läugnet, weil in diesem Fall ihm gegenüber doch irgendwelches Freiheitsgefühl vorhanden sein müsste. Gewiss ist es eine Wahrheit, dass der Mensch gar nicht ausser solcher Beziehung auf das Unendliche, solcher Abhängigkeit von ihm existire; man mag auch zugestehen, was Schleiermacher in dieser Hinsicht von der

„Uroffenbarung“ sagt, dass nämlich dem Menschen zugleich mit dem Bewusstsein der Abhängigkeit von Endlichem auch das zum Gottesbewusstsein werdende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ursprünglich innewohne. Aber es fragt sich, ob denn jenes „Woher“ der schlechthinigen Abhängigkeit die Ichheit oder die Persönlichkeit unmittelbar in sich schliesse, oder ob wir damit einfach bei dem bestimmungslosen „Absoluten“ stehen bleiben. Aus den grundlegenden Sätzen der Glaubenslehre erhalten wir darauf keine genauere Antwort, da Schleiermacher hier absichtlich sich auf die allgemeinste Bestimmung jenes Abhängigkeitsgefühls beschränkt; und Näheres erfahren wir erst in jenen späteren Abschnitten, wo die Gotteslehre selbst abgehandelt wird. Indem hier Schleiermacher zunächst wiederholt, dass das im unmittelbaren Selbstbewusstsein sich-schlechthin-abhängig-finden die einzige Weise sei, wie im Allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewusstsein eins sein könne — lehnt er zunächst jene „unfromme“ Erklärung der schlechthinigen Abhängigkeit ab, als sei sie durch die Ganzheit und Gesammtheit alles Endlichen bedingt, womit wir also über die Welt dabei nicht hinauskämen. Wir fassen uns ja bei dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit mit der Welt als Theil derselben zusammen und haben dabei ein Gefühl relativer Freiheit. Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit erwächst uns nie aus dem Mitgesetztsein der Welt in unserm Bewusstsein, als der Gesammtheit alles Endlichen, sondern aus dem Mitgesetztsein Gottes als der absoluten ungetheilten Einheit (I, 169). Nun wohl, was ist es um diese „absolute ungetheilte Einheit“? Wir werden zunächst dahin belehrt, dass das hierdurch bedingte Abhängigkeitsgefühl nicht etwas Zufälliges oder persönlich Verschiedenes sei, sondern ein allgemeines Lebenselement, daher dann dasselbe alle sonstigen sogenannten Beweise für das Dasein Gottes ersetze und als überflüssig erscheinen lasse. Indessen, so viel Wahres auch darin enthalten sein möge, so steht doch das Eine dabei fest, dass jene Gottesbeweise noch ein Mehreres erstrebten als bloss den Nachweis unserer Abhängigkeit von dem Absoluten, mithin

seines Daseins. Es fragt sich, wie Schleiermacher zu jener Controverse steht, ob das Absolute die Persönlichkeit aus- oder einschliesse. Da nun Schleiermacher jedwedes „Gegebensein“ Gottes läugnet, weil demgegenüber der Mensch ein relatives Freiheitsgefühl besitzen würde; da ferner mit der Setzung einer Ichheit oder Persönlichkeit alsbald eine Wechselwirkung zwischen dieser und der menschlichen eintreten müsste: so sieht man leicht, weshalb Schleiermacher es vermeidet, von Gottes Persönlichkeit zu reden, an deren Stelle er lieber den Ausdruck der „Geistigkeit“ setzen möchte. Man wird also mindestens sagen müssen, dass die frühere Neigung zum Pantheismus in der Glaubenslehre nicht überwunden, dass es Schleiermacher nicht gelungen ist, die Absolutheit Gottes mit seiner Persönlichkeit auszugleichen. Wir werden die Consequenzen davon leicht in anderen dogmatischen Lehren nachzuweisen im Stande sein.

2. Immerhin werden wir mit allem Dem das Verdienst Schleiermacher's nicht schmälern wollen, dass er die Religion, freilich in sehr weitem Sinne genommen, als ein allgemeines, nothwendiges Lebensmoment des menschlichen Wesens nachwies und damit die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der religiösen Lebensanschauung begründete. Noch bedeutender aber und nachhaltiger war der andere Satz, welchen er seiner Glaubenslehre als grundlegenden vorausschickt, dass die christliche Frömmigkeit von allen anderen Religionen sich dadurch wesentlich unterscheide, dass Alles darin bezogen werde auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung. Man sollte meinen, es verstehe sich das von selbst, wie denn gegenwärtig Niemand leicht an der Wahrheit jener Aussage zweifelt. Aber damals, wo man rationalistischerseits Jesum zumeist zu einem gottgesandten Lehrer herabgesetzt hatte, der einige religiöse Wahrheiten und insbesondere eine reine Sittenlehre der Menschheit gebracht habe, standen die Dinge anders. Freilich sucht Schleiermacher, um seine Aussage annehmbar zu machen, den Ausdruck der „Erlösung“ möglichst abzuschwächen, indem er von einer Ueberführung aus einem Zustand, wo die Lebendigkeit des höheren Selbst-

bewusstseins gehemmt oder aufgehoben ist, in den entgegengesetzten redet; und auch eine bestimmte Auffassung der Person Christi ist damit noch nicht gegeben. Indessen ist es doch von nicht geringer Bedeutung, dass Christus überhaupt wieder in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens gestellt ward; und ebenso wichtig war es, dass Schleiermacher das Verhältniss Christi zu der von ihm begründeten gläubigen Gemeinschaft sehr bestimmt von dem anderer Religionsstifter sonderte. „Diese werden vorgestellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen gleichsam willkürlich herausgehoben, und was sie als göttliche Lehre empfingen, nicht minder für sich empfangend als für Andere. Christus aber als allein und für Alle Erlöser wird allen Anderen gegenübergestellt und wird auf keine Weise selbst irgend wann als erlösungsbedürftig gedacht, vielmehr als allein mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet" (§ 11, 4). Es ist das jene Eigenthümlichkeit Christi, welche Schleiermacher später in der Glaubenslehre selbst als seine „Urbildlichkeit" bezeichnet, während die damals herrschende rationalistische Theologie nur von einer „Vorbildlichkeit" wissen wollte. So wurde also der Glaubenslehre der christliche Charakter gewahrt, wie unbestimmt derselbe auch gefasst werden mochte. Und ebenso bedeutend war es, dass die Beziehung der Dogmatik auf die Kirche, also der kirchliche Charakter derselben, wie schon bei der „kurzen Darstellung" zum Ausdruck kam, entschieden betont ward. In dieser Hinsicht entfernte sich Schleiermacher wo möglich noch weiter von der damals herrschenden Theologie als in der vorerwähnten. Wir wissen, wie dieser kirchliche Charakter der Dogmatik bei Schleiermacher mit der Zutheilung derselben zur historischen Theologie zusammenhängt. Während Schleiermacher nach der einen Seite hin sagt, es gebe keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser (§ 14), bestimmt er andererseits die dogmatische Theologie „als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit

Bayerische Staatsbibliothek München

geltenden Lehre“ (§ 19). Schleiermacher erklärt sich hierbei ausdrücklich gegen jene Auffassung, als müsse oder dürfe über dieser kirchlich-dogmatischen Theologie noch eine andere, höhere Dogmatik stehen, „welche sogar mit Hintansetzung der kirchlichen Meinungen die eigentlichen Religionswahrheiten ermittle und einleuchtend mache“. Einen solchen Unterschied könne die Theologie nicht anerkennen. „Denn es giebt nur Eine Quelle, aus welcher alle christliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbstverkündigung Christi, und nur Eine Art, wie die Lehre, vollkommener oder unvollkommener, aus dem frommen Bewusstsein selbst und dem unmittelbaren Ausdruck desselben entsteht.“ Und das gilt nicht bloss von der christlichen Kirche im Allgemeinen, sondern auch von der einzelnen Confessionskirche. „Eine zur jetzigen Zeit innerhalb der abendländischen Kirche aufzustellende Glaubenslehre kann sich zu dem Gegensatz zwischen dem Römisch-katholischen und dem Protestantischen nicht gleichgiltig verhalten, sondern muss einem von beiden Gliedern angehören“ (§ 23), so dass demnach auch hinsichtlich der Beweisführung die Bekenntnissschriften der heiligen Schrift vorangestellt werden (I, 145). Selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob bei ihnen die höhere Autorität wäre, sondern weil doch in den Bekenntnissschriften die Auffassung der heiligen Schrift von Seiten der einzelnen Kirchenpartei vorliegt und so das kirchliche Verhältniss eines jeden Satzes dadurch sogleich klar wird. „Die unmittelbare Berufung auf die Schrift ist also nur dann nöthig, wenn entweder der Gebrauch, den die Bekenntnissschriften von den neutestamentischen Büchern machen, nicht zu billigen ist, oder wenn Sätze der Bekenntnissschriften selbst nicht schriftgemäss und protestantisch genug erscheinen“ etc. (145). Dabei ist nun die Meinung keineswegs diese, dass die Individualität des Dogmatikers nicht zu ihrem Rechte komme — sie soll nur die ihr gebührende Stelle innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft einnehmen — noch dass die Unterschiede der einzelnen Kirchen als unauflösliche gelten, da vielmehr diese Gegensätze zum allmählichen Verschwinden bestimmt sind. Ins-

besondere aber ist zu beachten, dass Schleiermacher dem Unterschiede zwischen der lutherischen und reformirten Confession keinen Einfluss auf die dogmatische Darstellung gestatten will. Seine Dogmatik „geht von der Voraussetzung aus, dass die Trennung beider Kirchen nicht hinreichend begründet gewesen ist, indem die Lehrverschiedenheiten keinesweg auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurückgehen, und beide weder in Sitten und Sittenlehre noch auch in der Verfassung auf eine mit jenen Lehrverschiedenheiten selbst irgendwie zusammenhängende Weise von einander abweichen" (I, 138). Man wird Letzteres als den geschichtlichen Thatsachen widersprechend bezeichnen dürfen, ohne zu verkennen, dass es auch hierin Aufgabe der Dogmatik sei, die Gegensätze innerlich zu überwinden und auszugleichen. Jedenfalls ist Schleiermacher der Dogmatiker der Union *κατεξοχὴν*, so wenig er den Willkürlichkeiten und Gewaltthätigkeiten beistimmte, welche die Einführung der Union vielfach begleiteten.

3. Wenn in den genannten Punkten der allgemeine Charakter der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und vielfach auch der Fortschritt über das Niveau der damaligen Leistungen hinaus zu Tage tritt, so mag dem noch als letzter Punkt die formelle, systematische Leistung hinzugefügt werden, durch deren Virtuosität Schleiermacher mustergiltig dasteht. Während in den bisherigen, namentlich den rationalistischen und supernaturalistischen Dogmatiken, abgesehen von den durch die monistische Philosophie bestimmten, die einzelnen Lehrstücke nach der Weise der älteren Loci aneinandergefügt wurden, ohne feste innere Zusammengehörigkeit, charakterisirt sich Schleiermacher's Glaubenslehre als ein in sich geschlossener, kunstvoll durchgeführter Bau, bei welchem die einzelnen Theile in harmonischem Verhältniss stehen zu dem Fundamente, von welchem er ausgeht. „Christliche Glaubenssätze, sagt er (§ 15), sind Auffassungen der christlich-frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt." „Sie haben einen zwiefachen Werth, einen kirchlichen und einen wissenschaftlichen; und durch beide und das Verhältniss beider zu einan-

der wird ihre Vollkommenheit bestimmt" (§ 17). „Dogmatische Sätze sind Glaubenssätze von der darstellend-belehrenden Art, bei welchem der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird" (§ 16). Und endlich: „der dialektische Charakter der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung" (§ 28). Im Unterschiede nämlich von dem rednerischen und dichterischen Ausdruck besteht der dialektische Charakter der Sprache darin, dass sie kunstgerecht gebildet ist, um in jedem Verkehr zur Mittheilung und Berichtigung der betreffenden Erkenntniss gebraucht zu werden. Ist diese Sprache eine wissenschaftlich-gebildete, so wird der jeweilige philosophische Sprachgebrauch nicht ohne Einfluss darauf bleiben; und doch wird man sich zu hüten haben, diesen Einfluss nicht zu einem materiellen sich gestalten zu lassen (I, 153). Soll aber die Dogmatik ihren Zweck erreichen, so ist für sie abgesehen von der dialektisch gebildeten Sprache auch eine möglichst strenge systematische Anordnung unerlässlich. „Denn das Unbestimmtere und unvollkommener Gebildete jeder fragmentarischen Meinung kann nur an dem völlig Bestimmten und Organisirten eines abgeschlossenen Lehrbegriffes richtig geschätzt und auch nur darnach rectificirt werden." Der Sinn jedes Satzes ergiebt sich erst aus dem Zusammenhang, in welchem er steht. Als das Wesen der systematischen Anordnung aber bezeichnet Schleiermacher (154) dieses, „dass durch zusammenfassende Beiordnung und erschöpfende Unterordnung jeder Satz mit allen anderen in ein völlig bestimmtes Verhältniss gesetzt sei". Diesen Grundsätzen der Systematik gemäss sucht Schleiermacher den Umfang der christlichen Lehre zu erschöpfen, indem er die Thatsachen des frommen Selbstbewusstseins betrachtet zuerst so, wie der im Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz sie schon voraussetzt, dann aber auch so, wie sie durch denselben bestimmt sind (157).

4. Ohne auf eine Kritik dieser Eintheilung hier im Speciellen einzugehen, darf man doch das Eine ihr nachrühmen, dass sie die Erlösung durch Christus in den Mittelpunkt des Ganzen stellt und Alles in Beziehung darauf setzt,

sei es was ihr vorangeht, sei es was sich daraus ergiebt. Dagegen darf bei einem kritischen Blick auf das Ganze dieser systematischen Leistung der Hauptpunkt nicht verschwiegen werden, bei welchem die spätere Entwickelung der Theologie rectificirend eingriff, und welcher am Meisten den Abstand des Schleiermacher'schen Systems von dem seiner selbst gewissen evangelischen Glauben erkennen lässt. Nichts ist diesem Glauben gewisser als dass es objective Realitäten sind, auf welche er sich bezieht und welche er umfasst. Hingegen bei Schleiermacher sind es nur Gemüthszustände, welche die Dogmatik darzustellen hat — ein Mangel an Objectivität, welcher sich aus der Abhängigkeit von philosophischen Voraussetzungen, namentlich auch von Kantischen Vordersätzen, erklärt; trotzdem, dass Schleiermacher bestrebt war, den Bann der Kantischen Erkenntnisslehre zu durchbrechen. Nun ist es ja wahr, dass in dieser Glaubenslehre sich allenthalben auch Aussagen finden über objective Realitäten, über Gott und über die Welt. Aber es ist charakteristisch, in welchem Sinne dies geschieht. „Alle Sätze, sagt Schleiermacher (§ 30), welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, können gefasst werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt; und alle diese drei Formen haben immer neben einander bestanden." Ueber den ersten Punkt kann man ja nach der Grundanschauung Schleiermacher's nicht im Zweifel sein. Es fragt sich nur, wie die beiden anderen bestimmt werden und mit welchem Rechte sie hinzukommen. Es ist vollkommen richtig, wenn Schleiermacher sagt, jeder bestimmte Gemüthszustand weise doch zurück auf ein Bestimmendes ausserhalb des Selbstbewusstseins. Von hier aus scheint man ganz von selbst auf die objectiven Realitäten und deren Setzung hingedrängt zu werden. Die dogmatischen Sätze werden Aussagen enthalten über die Beschaffenheit der Welt, nämlich „nur für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und in Beziehung auf dasselbe" (161). Gewiss „nur" so, aber unter dieser Relation

und Bedingung doch auch wirklich. Und das Gleiche wird man von Gott auszusagen haben, insofern das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich ein Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewusstsein ist und zugleich alle Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins vermöge jenes Abhängigkeitsgefühls als von Gott begründete gesetzt werden. Wenn nun Schleiermacher dieses zugiebt, so fügt er doch — und er ist darin vollkommen consequent — alsbald hinzu, dass als die Grundform der dogmatischen Aussagen die Beschreibung menschlicher Zustände zu gelten habe (162), Sätze aber von der zweiten und dritten Form seien nur zulässig, sofern sie sich aus Sätzen der ersten Form entwickeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrücke frommer Gemüthserregung gelten. Schleiermacher erwägt nun in dem Folgenden die Möglichkeit, in der Dogmatik bloss an Sätze der ersteren Form sich zu halten, da doch alle anderen auf dieselben zurückgeführt werden müssten und man nur so vor dem Einschleichen fremdartiger, rein wissenschaftlicher Sätze sicher sein könne. An sich würde das nun offenbar der Meinung Schleiermacher's durchaus entsprechen. „Allein, fährt er fort (162), wollte Jemand gegenwärtig die christliche Glaubenslehre so behandeln, so stünde ein solches Werk isolirt ohne alle geschichtliche Haltung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentlich kirchliche Charakter, sondern es könnte auch, wie vollkommen treu es immer den Inhalt der christlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zweck aller Dogmatik nicht erfüllen. . . . Eine Bearbeitung, welche sich jetzt ganz auf die eigentliche Grundform beschränken wollte, würde an das Bisherige sich gar nicht anschliessen, aber eben deshalb auch wenig brauchbar sein, weder um die Glaubenslehre von den fremden Bestandtheilen zu reinigen, noch um die rednerische und dichterische Mittheilung klar und wahr zu erhalten.“ Es gehört diese Stelle wohl zu den significantesten der Glaubenslehre überhaupt. Es ist, wie man sieht, eine Art Accommodation, wenn Schleiermacher dem kirchlichen Gebrauche sich fügt und von den objectiven Realitäten des Glaubens redet. Und er

muss zugestehen, dass er in demselben Masse von dem Glauben der Kirche sich entfernen würde, als er es vermöchte, die Idee seiner Glaubenslehre zu verwirklichen. Wie stimmt das zu jenem Grundgedanken, dass die Dogmatik überhaupt nur die in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltende Lehre darzustellen habe? Zugleich erklärt sich nun aus diesem inneren Zwiespalt eine andere Eigenschaft der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, welche der mit Virtuosität darin geübten Dialektik anhangt. Indem Schleiermacher die kirchliche Lehre zu Grunde legt und dieselbe auf den correcten ursprünglichen Ausdruck des christlichen Glaubensbewusstseins zurückführen will, ist es unmöglich, die Kluft zu überbrücken, welche in Wirklichkeit zwischen seiner und der kirchlichen Auffassung besteht. Aber seine Dialektik ist fortwährend damit beschäftigt, diese Kluft kleiner erscheinen zu lassen und thunlichst zu verhüllen. Die hergebrachten kirchlichen termini werden so lange dialektisch bearbeitet, bis sie etwas Anderes, Schleiermacher Genehmes aussagen, bis die Spitzen und Ecken, an denen er Anstoss nimmt, abgeschliffen sind. Hierin ist vornehmlich die Schwierigkeit begründet, welche die Glaubenslehre Schleiermacher's Denen bereitet, die erstmalig an dieselbe herantreten.

§ 9. Die Einzelausführung über die verschiedenen kirchlichen Dogmen ist den aufgezeigten Grundgedanken entsprechend. An einigen Beispielen mag der Zusammenhang zwischen beiden nachgewiesen werden. Am Deutlichsten liegt derselbe zu Tage bei der Gotteslehre, indem hier Schleiermacher über die Unbestimmtheit des „Woher“ der schlechthinigen Abhängigkeit nicht hinauskommt. Alle Eigenschaften, welche wir dogmatisch von Gott aussagen, sollen nichts Besonderes in ihm bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Von einer Dreieinigkeit Gottes im kirchlichen Sinn

kann nicht die Rede sein, da es ja bei der Unscheidbarkeit des göttlichen Wesens unmöglich ist, die Dreifachheit der Hypostase jenem Wesen selbst beizulegen. Während der das System durchdringende Dualismus ganz besonders in der Lehre von der Sünde sich geltend macht, hinsichtlich deren Schleiermacher überhaupt am Wenigsten die Schranke des damaligen Rationalismus durchbrach, geht wiederum entsprechend den dogmatischen Voraussetzungen das Sein Gottes in Christo ihm darin auf, dass anstatt unseres verdunkelten und unkräftigen Gottesbewusstseins in Christo ein schlechthin klares und jeden Moment ausschliessend bestimmendes war. Der objective Werth des Erlösungswerkes wird herabgesetzt auf die in der Kirche vermöge des Gemeingeistes derselben fortwirkende, in der Mittheilung jenes Gottesbewusstseins sich bekundende Erlöserkraft Christi. Die Thatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt werden in Folge dessen als bedeutungslos zurückgeschoben, der Begriff der Rechtfertigung seines specifisch-evangelischen Charakters entkleidet. Bei der Lehre vom Gebet tritt in greller Weise zu Tage, dass Schleiermacher die Wechselwirkung zwischen göttlichem und menschlichem Ich und daher die Bestimmbarkeit Gottes durch den Menschen läugnen muss. In der Lehre von den letzten Dingen hat der rein subjective Charakter der dogmatischen Aussagen zur nothwendigen Folge, dass der schriftgemässen Christenhoffnung nicht der entsprechende Ausdruck gegeben werden konnte.

1. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Geschichte der Theologie mehr oder weniger auf die Darstellung der Principien, der Grundgedanken sich zu beschränken hat: die speciellen Stücke der Lehre kommen nur in Betracht, inso-

fern jenes Principielle sich darin auswirkt. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn wir hier an einzelnen Beispielen die Tragweite der Principien nachzuweisen versuchen. Genau genommen, so sahen wir zuletzt, kommt bei den dogmatischen Aussagen das Subject nicht über sich selbst hinaus: was als Aussage über Gott und über die Welt erscheint, ist im Grunde nur eine Aussage über die Bestimmtheit unseres frommen Selbstbewusstseins. Ohne Zweifel ist es richtig, dass wir doch immer nur Dasjenige von den objectiven Realitäten aussagen können, was so oder anders in unser Selbstbewusstsein eingegangen ist, sich darin abspiegelt. Aber zugleich steht dem christlichen Bewusstsein fest, dass diese in das Subject eingegangenen Realitäten nicht bloss für das Subject vorhandene, sondern objectiv vorhandene seien; dass seine Aussagen darüber Etwas von dem Object an sich meinen, keineswegs nur eine Bestimmtheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles. Bei Schleiermacher ist es anders, und er läugnet bei der Gotteslehre, dass irgend eine der dogmatischen Aussagen weiter reiche als zur Bezeichnung einer Bestimmtheit des frommen Selbstbewusstseins. Die Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott ausdrücken, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen (§ 50). Oder, wie sich Schleiermacher ausdrückt, diese von der Glaubenslehre ausgesagten göttlichen Eigenschaften haben keinen „speculativen Gehalt", „schon um deswillen, weil es mehrere sind". Bei näherer Betrachtung muss man sagen, dass diese Behauptung Schleiermacher's weder mit dem Interesse der unmittelbaren Frömmigkeit noch mit dem der wissenschaftlichen Erkenntniss sich verträgt. Jenes nicht, weil es dem Glauben wesentlich ist, Gott so zu setzen, dass die „Eigenschaften" Etwas in ihm selbst aussagen. Dieses nicht, weil die verschiedenartige Bestimmtheit des Gottesbewusstseins, deren Ausdruck die mannigfachen Eigenschaften sind, sich nur erklären lässt aus der entsprechenden verschiedenartigen Einwirkung von Seiten Gottes. Denn im anderen Falle thäten wir Unrecht, sie als göttliche Eigen-

schaften gelten zu lassen. Wir kommen also mit all' der Schleiermacher'schen Dialektik hier nicht weiter, als dass Gott das *πόθεν* des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist, eine unbekannte Grösse, welcher Bestimmteres zuzueignen, z. B. auch Persönlichkeit, schon um deswillen unzulässig ist, weil man dadurch in Gefahr käme, sie in die Endlichkeit und Gegensätzlichkeit herabzuziehen. Gewiss liegen Schwierigkeiten hier vor, die auf dem Verhältniss zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen beruhen, und zweifellos dürfen wir durch die Mehrheit der Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, uns nicht verleiten lassen, die Einheit des göttlichen Wesens aufzuheben; aber keinesfalls ist es auch nur wissenschaftlich gestattet, diese Schwierigkeit auf dem Wege Schleiermacher's zu lösen. — Aehnlich verhält es sich mit der Lehre von der Dreieinigkeit, welcher Schleiermacher ihren Ort ganz am Ende seiner Dogmatik angewiesen hat, weil sie doch nur eine Zusammenfassung Dessen ist, was vorher von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur sowohl durch die Persönlichkeit Christi als durch den Gemeingeist der Kirche ausgesagt worden ist (II, 528). Gewiss kann man Letzteres behaupten und hinzufügen, dass der gesammte Glaube des Christen (wie z. B. Kahnis lehrt) in dem Glauben an den dreieinigen Gott beschlossen ist. Aber die Meinung des Glaubens ist hierbei diese, dass in Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo und die bis zu einem gewissen Grade analoge Vereinigung in der Kirche eine dreifache an sich seiende Hypostase des göttlichen Wesens voraussetze. Diesen Gedanken mit seinen Grundprincipien zu vereinigen ist Schleiermacher ausser Stande; denn wie soll eine dreifache Hypostase in Gott möglich sein, wenn es schon so grosse Schwierigkeiten hat, Gotte überall Persönlichkeit zuzuschreiben? Und wie leicht musste es der Dialektik Schleiermacher's werden, die Widersprüche hervorzuheben, in welche die kirchliche Lehre von der Trinität sich verwickelt.

2. Schon der Zusammenhang der Schleiermacher'schen Doctrin mit dem Kantischen Dualismus, wenngleich er den-

selben in der Weise von Jakobi und Fries zu durchbrechen suchte, brachte es mit sich, dass nicht minder auf anthropologischem Gebiete wie bei dem Verhältniss zwischen Gott und der Creatur ein Widerstreit, eine Kluft vorhanden ist, die nicht ausgeglichen werden konnte. Das sinnliche Selbstbewusstsein des Menschen und das Gottesbewusstsein werden dem schriftgemässen Gegensatz von Fleisch und Geist gleichgesetzt, und auf diesen Gegensatz wird das Wesen der Sünde zurückgeführt. Von vornherein sieht man, wie schwierig, ja unmöglich es Schleiermacher sein musste, die Lehre von der Sünde mit der Lehre von der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen, der Lehre von der schlechthinigen Causalität Gottes zu vereinigen. Denn die Sünde ist doch das Gottwidrige, und wer sie durch Gottes Veranstaltung in die Welt eingetreten sein lässt, der hebt sie auf. Schleiermacher hat kein anderes Mittel, diese für ihn sich erhebende Schwierigkeit zu beseitigen, als dass er annimmt, die Sünde würde in die Welt nicht eingetreten sein, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, und dass, wenn sie verschwinden soll, sie doch nur durch die Erlösung verschwinden kann. Eine ganz haltlose Weise, sich aus der Affaire zu ziehen. Die Natur des Menschen nämlich ist so geartet, dass es im Laufe ihrer Entwickelung mit ihr zur Sünde kommen muss. Ehe das Gottesbewusstsein entwickelt ist, findet ein Für-sich-thätig-sein des Fleisches, nämlich der gesammten niederen Seelenkräfte statt, welches vorerst noch nicht Sünde ist, aber den Keim dazu enthält, indem künftig ein Widerstreit des Fleisches und des Geistes daraus hervorgehen wird. Das Fleisch zeigt sich schon als eine Grösse, ehe der Geist noch eine ist. Sobald daher der Geist in das Gebiet des Bewusstseins eintritt — und es gehört zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, dass die Für-sich-thätigkeit des Fleisches doch das Hervortreten des Geistes nicht an und für sich verhindern kann — ist auch der Widerstand gesetzt, d. h. in dem Masse wie das Gottesbewusstsein in uns erwacht, werden wir uns auch der Sünde bewusst. Ein überaus oberflächliches Räsonnement, bei welchem Schleiermacher bei Weitem zurückblieb hinter

der Tiefe der Kantischen Anschauung und wesentlich das Niveau des Rationalismus einhielt. Es ist klar, dass Schleiermacher bei dieser Construction der Sünde sie nicht in Widerspruch stellen konnte zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, und dass von einem Sündenfall im kirchlichen Sinne nicht die Rede ist. Da es Sünde überhaupt nur giebt, insofern ein Bewusstsein derselben vorhanden ist, so muss ja freilich ihr immer Gutes vorangegangen sein, welches ein Resultat der ursprünglichen Vollkommenheit ist. Aber damit ist im Grunde das Gegentheil der kirchlichen Auffassung gemeint. Wir haben, sagt Schleiermacher, nur ein böses Gewissen, theils insofern wir die Möglichkeit eines besseren einsehen und dieses also auf eine andere Art in uns eingebildet ist, theils insofern wir überhaupt ein Gewissen haben, d. h. die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewusstsein in uns aufgestellt ist. Also die Sünde offenbart sich bloss an schon gewordenem Guten und vermöge desselben, und hemmt insofern nur das künftige Gute. Und sie kommt dadurch zum Bewusstsein, dass das Gottesbewusstsein auf eine sinnliche Richtung weniger Wirksamkeit ausübt als auf eine andere, und daher eine Vergleichung angestellt wird mit dem schon gewordenen Guten. „Der Zustand der Sündlichkeit setzt also in seinem ganzen Umfange die ursprüngliche Vollkommenheit voraus und ist durch dieselbe bedingt; so dass, wie dieser Begriff die Einheit unserer Entwickelung ausdrückt, so ihrerseits die Sünde das Vereinzelte und Zerstückelte in derselben, wodurch aber jene Einheit keineswegs aufgehoben ist.“ Die Schwierigkeit der Situation, in welche Schleiermacher durch diese Naturalisation der Sünde kam, lässt sich bei Gelegenheit der Frage nach der Unvermeidlichkeit der Sünde am deutlichsten erkennen. Schleiermacher kann sich nicht verhehlen, dass eine solche Annahme die Wahrheit der Sünde und damit zugleich die Nothwendigkeit der Erlösung aufhebe. Und doch kommt er schlüsslich darauf zurück, und zwar begreiflich in einem anderen Sinne als in welchem die Kirche ebenfalls ein non posse non peccare behauptet. Denn vermöge

der geistig-sinnlichen Anlage des Menschen und des daraus mit Nothwendigkeit sich ergebenden Conflictes kann es nicht anders geschehen, als dass im Laufe der menschlichen Entwickelung Sünde und Sündenbewusstsein hervortritt. Aber dies keineswegs vermöge einer Unthat des Menschen, deren Folgen nun auf die Nachkommen sich fortgeerbt hätten. Solch einen Sündenfall und solch eine Erbsünde läugnet Schleiermacher. Er kommt bei näherer Untersuchung darauf hinaus, die menschliche Natur in den ersten Menschen sei schon vor der ersten Sünde so gewesen, wie sie sich hernach in ihnen selbst und in den Nachgeborenen zeige, und man werde nicht sagen dürfen, durch die erste Sünde sei die Natur des Menschen verändert worden. Denn es könne Niemand zugemuthet werden, vorzustellen, dass in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben. Hier zeigt sich die schlechte Abstraction, wornach Schleiermacher fälschlich mit den Begriffen Individuum und Gattung operirt, ohne das Verhältniss der Persönlichkeit zur Natur in's Klare zu setzen. Eben vermöge seiner Persönlichkeit vermag der Mensch allerdings seine Natur zu verändern und zu verderben, ohne dass darum das menschliche Wesen in ihm aufgehoben wird; denn er thut es eben vermöge seiner Persönlichkeit, der ihm anerschaffenen Fähigkeit der Selbstbestimmung. Man muss diese Auffassung Schleiermacher's kennen, um Thatsachen seines Lebens, wie seine „vertrauten Briefe über die Lucinde" (einen durchaus unsittlichen Roman Friedrich v. Schlegels) wenigstens geschichtlich zu verstehen. Wenn man Nichts weiss von einer angeborenen Verderbtheit des Menschen, einer solchen, welche sein ganzes Wesen, das geistige wie das leibliche, durchdringt, so mag man dann allerdings von einer freien Entfaltung der menschlichen Natur reden, die doch nichts Anderes ist, als eine schamlose Durchbrechung der dem Menschen gesetzten sittlichen Schranken.

3. Von vornherein ist ersichtlich, in welchem Masse diese Auffassung des Menschenwesens, verbunden mit der principiellen Ansetzung seines Verhältnisses zu Gott, auf

Schleiermacher's Christologie einwirken musste. Man darf sich das nicht verhehlen unbeschadet des zweifellosen Fortschrittes, welchen Schleiermacher durch die energische Restitution der Person des Erlösers in den Mittelpunkt der Dogmatik vollzog. Wenn die Sünde in ihrer Entstehung mit der nothwendigen Entwicklung des Menschen zusammenhängt, so wird sich zuerst die Frage aufdrängen, wie sich dabei die Sündlosigkeit des Erlösers behaupten lässt. Schleiermacher will sie zwar behaupten, aber in Wahrheit ist ihm das nicht gelungen. „Der Erlöser, sagt er, ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war". Der Vorzug, welchen Christus in Folge dessen vor allen andern Menschen behauptete, ist der „der wesentlichen Unsündlichkeit und der schlechthinigen Vollkommenheit". Durch den Ausdruck der „wesentlichen" Unsündlichkeit soll die „zufällige" ausgeschlossen werden, wo möglicherweise durch eine günstige Verkettung der Umstände das Wirklichwerden der Sünde, auch das innere, verhindert werden kann. Indessen knüpfen sich schon an die letztere Aussage Zweifel, welche aus der früheren Beschreibung der menschlichen Natur und der in ihr entstehenden Sünde erwachsen. Vermöge der Selbigkeit der Menschennatur in Christo muss natürlich auch der Dualismus von Geist und Sinnlichkeit auf ihn Anwendung leiden. Eben darum reducirt sich die „wesentliche Unsündlichkeit" darauf, „dass alle Kräfte, sowohl die unteren, zu beherrschenden, als die leitenden höheren, nur allmählich fortschreitend hervorgetreten sind, so dass diese sich jener nur nach dem Masse, wie sie sich entwickelten, bemächtigen konnten, und dass doch die Bemächtigung in jedem Augenblicke vollständig war; vollständig in dem Sinne, dass nie Etwas in der Sinnlichkeit gesetzt sein konnte, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesetzt gewesen wäre. Es wurde weder ein Eindruck bloss sinnlich bis in das innerste Bewusstsein aufgenommen und ohne Gottesbewusstsein zu einem Lebensmoment verarbeitet, noch auch

ging eine Handlung, die wirklich als eine solche und zwar als eine ganze angesehen werden kann, in Jesu nur von der Sinnlichkeit aus und nicht vom Gottesbewusstsein.“ Es liegt auf der Hand, wie wenig damit eine wirkliche Sündlosigkeit erreicht ist. Denn die widerstrebenden Elemente und Potenzen des Fleisches sind vorhanden, mit ihnen das Gelüsten, welches nach evangelischer Anschauung selbst zur Sünde gerechnet werden muss, und nur die stete Bewältigung dieses Gelüstens durch den Geist ist des Sündlosen Leistung. So versteht man denn, dass es nach Schleiermacher auch eine „zufällige“ Sündlosigkeit bei andern Menschen geben könne. — Derselbe Dualismus der Schleiermacher'schen Grundanschauung wird in anderer Hinsicht seine Consequenzen ziehen bei der Frage nach der Gottmenschheit Christi. An dem kirchlichen Dogma missfällt Schleiermacher vor Allem dieses, dass von einer Verbindung der beiden „Naturen“, der göttlichen und menschlichen, zu Einer Person die Rede sein solle. Denn „göttlich“ und „menschlich“ können nicht unter Einen Begriff zusammengefasst werden als coordinirte nähere Bestimmungen eines und desselben Allgemeinen. Könnte man doch auch genau genommen nicht ebenso von göttlichem Geist, wie von menschlichem Geist reden. „Natur gebrauchen wir immer nur von einem beschränkten, im Gegensatz begriffenen Sein, in welchem Thätiges und Leidentliches gebunden ist und welches sich in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen äussert.“ Es soll trotz 2. Petr. 1, 4 ein „heidnischer Ueberrest“ sein, von göttlicher Natur zu reden. Ebenso verwirft Schleiermacher das kirchlich festgestellte Verhältniss von Person und Naturen. „Denn während eine und dieselbe Natur vielen Einzelnen oder Personen zugeeignet zu werden pflegt, soll hier Eine Person an zwei ganz verschiedenen Naturen Theil haben.“ Man sieht hier am deutlichsten, wie das von Schleiermacher angenommene Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen der kirchlichen Lehre hindernd in den Weg tritt. Der Satz finitum capax est infiniti existirt für Schleiermacher nicht. Und eine Einigung der Person des Logos mit der menschlichen Natur kann schon deshalb nicht statt finden, weil

Schleiermacher von einem persönlichen Logos Nichts weiss. So wird denn durch dialektische Operation das kirchliche Dogma aufgelösst. Wir erinnern uns, dass nach Schleiermacher die einzige Weise, wie im Allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Bewusstsein Eins sein können, das im unmittelbaren Selbstbewusstsein sich schlechthin-abhängig-finden sei; und wir kommen daher bei Christo als Gottmenschen auf Dasjenige zurück, was seine Unsündlichkeit constituirte. Statt unseres verdunkelten und unkräftigen Gottesbewusstseins war in ihm ein schlechthin klares und jeden Moment ausschliessend bestimmendes, „welches daher als eine stetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm betrachtet werden muss.“ Dieses Sein Gottes in dem Erlöser ist hier „als seine innerste Grundkraft gesetzt, von welcher alle Thätigkeit ausgeht und welche alle Momente zusammenhält; alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft und verhält sich zu derselben beides als ihr aufnehmendes und als ihr darstellendes System“. (Als ob das Gottesbewusstsein in dem Menschen nicht auch etwas Menschliches wäre!) Damit combinirt nun Schleiermacher Schriftaussagen, wie die: „Gott war in Christo“ und „das Wort ward Fleisch“. Wie denn Schleiermacher's Exegese gar häufig masslos willkürlich ist und an die rationalistischen Künste sehr lebhaft erinnert. Christi „Urbildlichkeit“, worauf Schleiermacher grosses Gewicht legte und worin er allerdings über die blosse Fassung Christi als Vorbildes weit hinausging, wird so gefasst, dass alle den Christen zu erreichende Vollkommenheit durch Christus bedingt sei und nur in einer Annäherung an Das bestehe, was in dem Erlöser gesetzt ist. Eine Perfectibilität des Christenthums ist damit ausgeschlossen, Christi Einzigkeit bleibt gewahrt.

4. Es bedarf kaum der weiteren Ausführung, wie nun alle Folgelehren der Erlösung u. s. w. durch diese Auffassung der Person Christi bestimmt und alterirt werden. Von einem Erlösungswerk in dem Sinne, dass Christus unsere Sünden getragen und gebüsst habe, kann nicht die Rede sein. Die

Auferstehung hat nicht mehr die Bedeutung, dass damit der Tod Christi als sündetilgender, schuldbefreiender anerkannt wird; Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind keine für den Glauben des Christen nothwendigen Thatsachen. Christi erlösende Thätigkeit besteht in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins; seine versöhnende Thätigkeit in der Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit. Damit ist Alles auf das subjective Gebiet geworfen. Es ist klar, dass nun auch der Rechtfertigung eine ganz andere Stelle angewiesen werden musste, als in der evangelischen Lehre. Es giebt nur Einen, ewigen und allgemeinen Rathschluss der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen. Dieser Rathschluss ist wiederum derselbe mit der Sendung Christi; sonst müsste dieser ohne Erfolg in Gott gedacht und beschlossen sein. Und dieser ist wiederum nur Einer auch mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechtes, sofern erst in Christo die menschliche Natur vollendet ist. — Wenn Schleiermacher in seiner christlichen Glaubenslehre mittelst seiner dialektischen Kunst stets den Versuch macht, diese seine Aussagen von der Person und dem Werke Christi mit dem kirchlichen Dogma wohl oder übel auszugleichen, so finden wir dagegen da, wo Schleiermacher keine Ursache zu solchen dialektischen Exercitien hatte, eine viel offenere und rückhaltlosere Aussprache. So in einer Predigt am 1. Advent 1819 über das Thema: „Dass Petrus' Glaube, dass Jesus sei Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (nach Matth. 16, 13—19), der rechte Glaube sei.“ Wie ist denn das Bekenntniss, worauf dort in der Schrift so grosses Gewicht gelegt wird, nach Schleiermacher gemeint? „Es kann wohl Keinem unbekannt sein, wieviel Streit darüber von Anfang an gewesen ist und auch noch ist, wie viel denn eigentlich der Ausdruck, dass Jesus der Sohn Gottes, oder der eingeborene Sohn Gottes heisst, bedeute und auf welche Weise das Menschliche und das Göttliche in ihm miteinander vereinigt sei. Wenn es nun eine allgemein wichtige Sache für alle Christen wäre, hierüber eine richtige Erkenntniss zu haben, wo möglich: so sollte

man wohl denken, ehe der Herr würde Petrum selig gepriesen und ihm gesagt haben, seinen Glauben habe ihm der Vater im Himmel geoffenbart, müsste er ihn wohl erst näher gefragt haben: aber in welchem Sinne nennst du mich denn den Sohn Gottes und wie denkst du über die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen in mir? Das thut er aber gar nicht. Er fragt nicht darnach, weil es ihm nicht darauf ankam, ohnerachtet er wohl voraussetzen konnte, nach seiner Kenntniss von dem menschlichen Herzen im Allgemeinen wie im Einzelnen, wieviel die Kirche zerstörenden Streit darüber führen würde, und damit sich keiner von denen, die unchristlicher Weise Andere wegen solcher Abweichungen verdammen und dadurch Israel verwirren, auf ihn berufen könne, dass auch er haarscharf nach diesen Dingen gefragt habe.“ Da nun aber doch der Ausdruck „Sohn Gottes“ im Munde Petri irgend welche Bedeutung gehabt haben muss und der Herr ihn schwerlich um eines nichtssagenden Bekenntnisses willen selig gepriesen haben wird, so macht nun auch Schleiermacher den Versuch, das Wort näher zu deuten, indem er dabei auf Joh. 10, 34—36 zurückgeht. „Wenn doch solche, zu denen das Wort Gottes geschah, Söhne Gottes genannt werden, wieviel mehr nicht er solle der Sohn Gottes heissen? Da unterscheidet er sich demnach von Denen, an welche das Wort Gottes erging, als derjenige, der zwar auch Nichts von ihm selbst thue aus menschlicher Eigenmacht und Willkür, aber an den für keinen besonderen Fall das Wort Gottes zu ergehen brauche, weil er nämlich Alles wisse und erkenne, was der Vater thut oder gebietet, als derjenige, in welchem eben dies Wort Gottes so Fleisch geworden ist, dass auf der einen Seite Alles Leben aus Gott war was er that, und Alles göttliche Wahrheit was er redete, und dass er auf der anderen Seite unser Bruder war in aller menschlichen Schwachheit ausgenommen die Sünde.“ Also einen bestimmten Sinn sollen die Worte doch haben, nur aber eben diesen, welchen Schleiermacher darin findet, von einem Sein Gottes in Christo, welches in seinem klaren und kräftigen Gottesbewusstsein bestehe. Nun ist Zweierlei ganz gewiss, erstens

dass weder Petrus noch Christus an solch einen Sohn Gottes gedacht haben, und zweitens, dass ja freilich nicht die begriffliche Auffassung der Gottessohnschaft, welcher Art sie immer sein mochte, die Seligpreisung Petri bedingte. Der Glaube an Den, welcher im Alten Bunde als der Messias verheissen und in diesem Sinne als von Gott Gezeugter bezeichnet worden war, die persönliche Hingabe an diese einzigartig von Gott hergekommene Persönlichkeit war es, um derentwillen Petrus selig gepriesen wird. Immerhin liegt doch in der Auffassung der Glaubenslehre noch ein Fortschritt, verglichen mit der Weihnachtsfeier, wo Schleiermacher die Stelle Joh. 1, 1 ff. dazu verwendet, seine Meinung über Christum zu fixiren: „Das Fleisch ist, wie wir nicht anders wissen, die endliche beschränkte Natur; das Wort dagegen ist der Gedanke, das Erkennen; und das Fleischwerden desselben ist also das Hervortreten dieses Ursprünglichen und Göttlichen in jener Gestalt. Was wir sonach feiern, ist nichts Anderes als wir selbst, wie wir insgesammt sind, d. h. die menschliche Natur, oder wie ihr es sonst nennen wollt, angesehen und erkannt aus dem göttlichen Princip. Warum wir aber Einen aufstellen müssen, in welchem sich die menschliche Natur allein so darstellen lässt, und warum gerade diesen Einen, und auch bei ihm schon in der Geburt diese Einerleiheit des Göttlichen und des Irdischen setzen, nicht als eine spätere Frucht des Lebens, das wird hieraus erhellen. Was ist der Mensch Anderes als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden? So ist auch kein Verderben in ihm und kein Abfall und kein Bedürfniss einer Erlösung. Der Einzelne aber, wie er sich anschliesst an die anderen Bildungen der Erde und sein Erkennen in ihnen sucht, da doch ihr Erkennen allein in ihm wohnt, dieser ist das Werden allein und ist im Abfall und Verderben, welches ist die Zwietracht und die Verwirrung, und er findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich oder dem Menschensohne schlechthin. Auf ihn war alles Frühere Vorbedeutung, war auf ihn bezogen und nur durch diese Beziehung gut und

göttlich; ja in ihm feiern wir nicht nur uns, sondern Alle, die da kommen werden, sowie Alle, die gewesen sind; denn sie waren Alle nur insofern er in ihnen war und sie in ihm. In Christo sehen wir also den Geist nach Art und Weise unserer Erde in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten.“ Es ist ja nicht bestimmt gesagt, dass Schleiermacher in diesen Worten seine eigene Meinung ausgesprochen; aber es ist mehr als wahrscheinlich. Die innere Verwandtschaft der Gedanken spricht dafür. Zugleich ergiebt sich daraus die nahe Beziehung, welche zwischen der Meinung Schleiermacher's und der Ansicht Jakobi's besteht, welcher sich mit dem idealen Christus begnügte. Auch an Auffassungen Schelling's und Hegel's klingt die Schleiermacher'sche Darstellung an.

5. Nur mit einem Worte wollen wir noch zwei anderer Folgelehren gedenken, in denen sich ebenfalls die Auswirkung der principiellen Voraussetzungen deutlich zu erkennen giebt, der Lehre von dem Gebet und von den letzten Dingen. Schleiermacher kommt auf das Gebet zu sprechen im Verfolge seiner Auseinandersetzungen über den heiligen Geist, welchen er, in Parallele mit seiner Auffassung von der Person Christi als „die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes“ bezeichnet. (Christus in seiner Fortwirksamkeit.) „Eine Wirkung dieses göttlichen Geistes in der Kirche, in Folge der Hemmungen und Schwankungen, welche in ihr entstehen, ist das Bewusstsein der Unvollkommenheit als das eines bedürftigen Zustandes, welches mit dem Gottesbewusstsein verbunden und auf die Zukunft gerichtet Gebet wird, d. h. eben innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewusstsein.“ Man beachte die überaus vorsichtige Ausdrucksweise, welche von allem persönlichen Wechselverkehr Umgang nimmt. Der Mensch, der Gläubige, kann ja gar nicht darauf ausgehen wollen, auf Gott mit seinen Bitten bestimmend einzuwirken. „Bedächten wir und trügen immer dies in klarem Bewusstsein, dass wir doch in jedem Falle entweder zur Ergebung oder

zur Dankbarkeit kommen, welches beides Zustände sind, in denen sich die Theilnahme an der ungetrübten Seligkeit des Erlösers ausspricht, so dass wir in dieser Hinsicht unserer Sache vollkommen sicher sind: so sollte freilich die Kirche, ganz auf ihre Selbstthätigkeit gerichtet, sich des Wünschens ganz enthalten." (Hier am Deutlichsten — als ob nicht eben das Bittgebet eingeordnet wäre unter die Bedingungen des göttlichen Thuns.) Wenn Schleiermacher sagt, jedes Gebet im Namen Jesu werde erhört, so fügt er hinzu, solch ein Gebet mache nicht den Anspruch, irgend eine Einwirkung auf Gott auszuüben. Denn es ist nichts Anderes als „ein Theil von dem jedesmaligen Gemeingebet der Kirche, in welchem das Bedürfniss richtig aufgenommen und das leitende Vorgefühl das Ergebniss ist aus dem vollständigen Bewusstsein der Kirche von ihren inneren Zuständen und äusseren Verhältnissen. Ein solches Gebet trägt die volle Wahrheit in sich, wie sie auch die Erkenntniss Christi von seinem geistigen Leibe ist und seine regierende Thätigkeit bestimmt." Schleiermacher ist sich hierbei der Differenz seiner Aussage von der hergebrachten Auffassung des Gebetes nicht bloss bewusst, sondern er spricht sich darüber auch sehr offen aus. Die Annahme, sagt er, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, streite gegen seine erste Grundvoraussetzung, wornach es kein Verhältniss der Wechselwirkung gebe zwischen Geschöpf und Schöpfer: eine Theorie des Gebets, welche von einer solchen Annahme ausgehe, könne, „wiewohl immer einige (!) ebenso gottergebene als gläubige Christen sich zu derselben bekennen", doch nur als Uebergang in's Magische angesehen werden.

Wenn wir in der Lehre vom Gebet eine Auswirkung der pantheistisch gefärbten Gotteslehre zu erkennen haben, so dagegen in der Lehre von den letzten Dingen eine nothwendige Consequenz des vorangeschickten Begriffes der Glaubenslehren, eine Consequenz des Schleiermacher'schen Subjectivismus. Zugleich wird man behaupten dürfen, dass, wenn die Persönlichkeit Gottes in's Schwanken kommt, auch die Persönlichkeit des Menschen sich nicht als eine unauf-

lösbare Grösse erweist. In den Reden über die Religion hatte Schleiermacher gesagt, dass er für seine Religion des Unsterblichkeitsglaubens ebenso wenig bedürfe, wie des Glaubens an den persönlichen Gott. Man kann nicht behaupten, dass Schleiermacher auf diesem Standpunkte stehen geblieben sei, aber erkennbar ist er auch noch in seiner Glaubenslehre. Es giebt, so sagt er hier (II, 473), allerdings ein unfrommes Läugnen der Unsterblichkeit, welches mit der Gottesläugnung zusammenhängt, wie beide der materialistischen oder atomistischen Denkart angehören; „aber es giebt ebenso auch ein ganz anderes Entsagen auf die Fortdauer der Persönlichkeit, welches weit entfernt von jenem Materialismus vielmehr ganz eigentlich den Geist als die den lebendigen Stoff hervorbringende und sich anbildende Macht ansieht. Dieser Denkart erscheint einerseits das Gottesbewusstsein als das Wesen jedes im höheren Sinne selbstbewussten oder vernünftigen Lebens, und doch andererseits die einzelne Seele nur als die vorübergehende Action des in dieser Production unsterblichen allgemeinen Geistes. Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich die Herrschaft des Gottesbewusstseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte. Und daneben giebt es einen unfrommen Glauben an die Unsterblichkeit, der überall da sich findet, wo die Unsterblichkeit gefordert wird um der Vergeltung willen, indem vorausgesetzt wird, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen.“ Man sieht also, dass der Gedanke eines ewigen persönlichen Lebens, einer Andauer der individuellen Persönlichkeit über den Tod hinaus wenigstens nicht unlösbar mit dem Glauben nach Schleiermacher zusammenhängt. Als am 13. März 1807 Schleiermacher's nachmalige Gattin Henriette v. Willich ihn vom Tode ihres bisherigen Gatten benachrichtigt hatte und ausser sich vor Schmerz ihn dringend bat und fragte: „Schleier, werde ich ihn wiederfinden? o mein Gott, ich

bitte Dich bei Allem, was Dir lieb und heilig ist, wenn Du kannst, so gieb mir die Gewissheit, dass ich ihn wiederfinde und wiedererkenne. Sage mir Deinen innersten Glauben darüber, lieber Schleier, ach ich bin vernichtet, wenn dieser Glaube sinkt" (II, 83 Briefw.), da ist es charakteristisch, wie Schleiermacher (25. März 1807, II, 85) die Weinende tröstet. „Aber Du kommst zu mir und ich soll Deine Zweifel, wie Du sagst, zerstreuen. Es sind aber nur die Bilder der schmerzlich gebärenden Phantasie, welche Du befestigt wünschest. Liebe Jette, was kann ich Dir sagen? Gewissheit ist uns über dieses Leben hinaus nicht gegeben; verstehe mich recht, ich meine keine Gewissheit für die Phantasie, die Alles in bestimmten Bildern vor sich sehen will; aber sonst ist es die grösste Gewissheit, und es wäre Nichts gewiss, wenn es das nicht wäre, dass es keinen Tod giebt, keinen Untergang für den Geist. Das persönliche Leben ist ja aber nicht das Wesen des Geistes, es ist nur eine Erscheinung. Wie sich diese wiederholt, das wissen wir nicht, wir können Nichts darüber erkennen, sondern bloss dichten. Aber lass in Deinem heiligen Schmerz Deine liebende fromme Phantasie dichten nach allen Seiten hin und wehre ihr nicht." Man wird ja wohl sagen dürfen, dass es der betrübten Wittwe noch auf ein Mehreres ankam, als ihrer Phantasie freien Lauf zu lassen; aber immerhin verdient es Anerkennung, dass Schleiermacher ihr keinen anderen, besseren Trost gab, als den er selbst hatte. Er ermahnt sie, sich der ewigen Ordnung zu fügen, vermöge deren sie nicht wünschen dürfe, dass ihr geschiedener Gatte wiederkehre. Er kommt auch auf den Fall zu sprechen, dass ihre Phantasie ihr ein Verschmolzensein in das grosse All zeige: „Lass Dich dabei keinen bittern herben Schmerz ergreifen. Denke es Dir nur nicht todt, sondern lebendig und als das höchste Leben. Es ist ja das, wornach wir in diesem Leben Alle trachten und es nur nie erreichen, allein in dem Ganzen zu leben und den Schein, als ob wir etwas Besonderes wären und sein könnten, von uns zu thun. Wenn er nun in Gott lebt und Du ihn ewig in Gott liebst, wie Du Gott in ihm

erkanntest und liebtest, kannst Du Dir denn etwas Herrlicheres und Schöneres denken? ist es nicht das höchste Ziel der Liebe, wogegen Alles, was nur an dem persönlichen Leben hängt und nur aus ihm hervorgeht, Nichts ist. Wenn Du Dir aber neue Erscheinungen denkst, wie diese des jetzigen Lebens, und Du meinst, Du könntest fern sein von Deinem Geliebten und Andere ihm näher, liebe Tochter, das ist Nichts, das ist ein Gespenst, das Du meiden musst. Die Liebe ist ja die anziehende Kraft der Geister, ihr grosses ewiges Naturgesetz. Liebt ihn denn Jemand mehr denn Du? oder er einen Andern mehr als Dich? seid ihr nicht die zusammengehörenden Hälften? o so gewiss meine heilige Freude an Eurer Ehe eines der liebsten Gefühle meines Herzens ist, Ihr seid es und es wird ewig Nichts zwischen Euch treten können" (II, 86). Genug, um zu erkennen, wie Schleiermacher damals zu dieser Frage stand, und wie eng diese Stellung mit den Grundprincipien seiner Theologie zusammenhing. Es will aber, um ihm volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, hinzugesetzt sein, dass in demselben Masse, in welchem Schleiermacher die Person Christi auch in der Glaubenslehre als den Ausgangs- und Mittelpunkt des christlichen Glaubens betonte, der hier noch übrig gebliebene Zweifel an die Fortdauer der Persönlichkeit überwunden ward. Der Glaube an die Fortdauer unserer Persönlichkeit, so sagt er in der Glaubenslehre (II, 474), hängt mit unserem Glauben an den Erlöser zusammen. „Wenn nämlich nach den Aussagen Christi gewiss ist, dass Jesus in Allem, was er von seiner Wiederkunft und Wiedervereinigung mit den Seinigen sagt, jene Fortdauer der Persönlichkeit sich selbst zuschreibt: so folgt, da er dies nur von sich als menschlicher Person sagen kann, vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, dass dies auch von uns gelten müsse. Und zwar nicht bloss von den Gläubigen, sondern von allen Menschen, wegen der Selbigkeit der Natur, die ja durch die Wiedergeburt nicht völlig eine andere wird. Eine bestimmte Vorstellung aber über die Beschaffenheit des Jenseits lässt sich nicht geben; das Einzige, was darüber zu sagen ist, ist „Fortdauer der

Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser". Immerhin das Wichtigste, Bedeutendste, der Schrift vollkommen Gemässe, wogegen Schleiermacher die sonstigen eschatologischen Lehrstücke, von der Wiederkunft Christi, der Auferstehung des Fleisches, dem jüngsten Gericht, der ewigen Seligkeit und Verdammniss als „Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahnungsvermögens", als „prophetische Lehrstücke" den anderen nicht gleichsetzt, sondern mehr oder weniger dahingestellt sein lässt.

In der Glaubenslehre concentrirt sich die Schleiermacher'sche Theologie. Um deswillen haben wir am Längsten bei ihr verweilt. Wir werden in dem folgenden 10. Paragraphen, was von Schleiermacher sonst noch zu sagen ist, kurz zusammenfassen.

§ 10. Die theologische Ethik Schleiermacher's, unter dem Namen der „christlichen Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche", aus Vorlesungen Schleiermacher's von L. Jonas 1843 herausgegeben, schliesst sich der Glaubenslehre insofern an, als hier das Ethos ebenso wie dort der Glaube in seiner Zugehörigkeit zur Kirche aufgefasst wird, wogegen in der philosophischen Ethik, welche als „Entwurf des Systems der Sittenlehre" von Alex. Schweizer 1835, kürzer von A. Twesten unter dem Titel „Grundriss der philosophischen Ethik" 1841 aus Schleiermacher's Nachlass veröffentlicht wurde, als das Wesen des Ethischen im Allgemeinen das Handeln der Vernunft auf die Natur angesehen wird. Die theologische Ethik wird gleich der Dogmatik der historischen Theologie zugetheilt. Während aber jene den christlichen Gemüthszustand in seiner relativen Ruhe darzustellen hat, so dagegen die Ethik diesen in seiner relativen Bewegung. Dort fragt sich's, was muss sein, weil der christliche Gemüthszustand ist,

hier dagegen, was muss auf Grund desselben werden. Im Uebrigen wird hier das christliche Leben ebenso eng an die Person des Erlösers angeschlossen als dort der christliche Glaube. Unter den übrigen nach Schleiermacher's Tode herausgekommenen theologischen Vorlesungen nimmt eine hervorragende Stelle „die praktische Theologie“ ein, herausgegeben von Frerichs, hervorragend nicht bloss in Anbetracht der Einzelausführungen, sondern vornehmlich wegen der auch hier bewiesenen Virtuosität der Organisation und Systematisirung des Ganzen. Theologisch wichtig ist unter den nachgelassenen philosophischen Vorlesungen vor Allem die „Dialektik“, von L. Jonas 1839 herausgegeben. Zwar kann man Schleiermacher an Originalität und Einfluss nicht Philosophen wie Kant, Schelling und Hegel an die Seite stellen, wohl aber erkennt man aus jener Leistung nicht am Wenigsten die Kraft und Selbständigkeit seines Denkens und ist erst von hier aus in der Lage, die principiellen Sätze seiner Glaubenslehre, namentlich die von Gott und von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl vollkommen zu verstehen.

1. Nicht wie wenn es darauf ankäme, Schleiermacher als Theologen oder gar als Philosophen vollständig darzustellen, haben wir es hier mit den anderweiten Veröffentlichungen seiner Lehre zu thun, die zumeist nach seinem Tode erschienen sind. Sondern wir begnügen uns, diejenigen Seiten seiner literarischen Leistungen hervorzukehren, welche auf die Entwickelung der späteren Theologie von Einfluss und Bedeutung gewesen sind. Dies lässt sich nicht behaupten hinsichtlich seiner mancherlei exegetischen Schriften (wie über Col. 1, 15 ff., Studien und Kritiken von 1832, über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus, 1807, kritischer Versuch über die Schriften des Lucas, Berlin 1821,

nachgelassene Vorlesungen über Einleitung ins Neue Testament, über Hermeneutik und Kritik, 1838, endlich über das Leben Jesu, Berlin 1864 von Rütenik herausgegeben, noch weniger von seinen Vorlesungen über Kirchengeschichte, von Bonnel 1840 veröffentlicht. Hier bewegte sich Schleiermacher im Ganzen auf dem von Anderen vor ihm eröffneten und betretenen Gebiete der Kritik, ohne selbst bahnbrechend zu sein. Bedeutsam sind diese Leistungen nur, um daraus die Universalität seines Geistes zu erkennen, der es vermochte, in sämmtlichen Disciplinen der Theologie sich zu bewegen und productiv zu sein. Dagegen werden wir um so mehr Ursache haben, die Ethik Schleiermacher's näher in Betracht zu ziehen, als dieselbe auf das Engste an die Glaubenslehre sich anschliesst. Allerdings darf man die theologische Ethik („die christliche Sitte") nicht mit den von Schweizer und Twesten herausgegebenen Entwürfen philosophischer Ethik verwechseln. Hier erscheint als das Sittliche das Handeln der Vernunft auf die Natur; wo die Vernunft zur Herrschaft kommt, da entsteht das Gute; wo dies nicht geschieht und in dem Masse als es nicht geschieht, finden wir das Böse. Man wird, ganz abgesehen von dem christlichen Urtheil, schon vom allgemein-menschlichen und philosophischen Standpunkte aus gegen diese Fassung des Sittlichen Bedenken erheben müssen; nicht minder gegen die Eintheilung des Ganzen in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre, wobei es namentlich schwer hält oder vielmehr unmöglich ist, diese Theile auseinander zu halten. Ganz anders verfuhr Schleiermacher in der theologischen Ethik, und es war schon ein Gewinn, dass er dem christlichen Ethos seine besondere Stelle anwies, wenngleich er die Möglichkeit behauptete, auch die christliche Ethik unter demselben Schema wie die philosophische zu behandeln (Sitte S. 78). Er that es aber nicht, offenbar weil die Verbindung der christlichen Sittlichkeit mit dem christlichen Glauben einen auch formell engeren Zusammenschluss mit der Glaubenslehre forderte. Schleiermacher geht hier von der ursprünglichen Einheit dieser beiden Disciplinen aus und rechnet die Ethik in dem früher

besprochenen Sinne ebenfalls zur historischen Theologie. Die christliche Sittenlehre, sagt er (S. 12), ist auch Glaubenslehre. Denn das Sein in der christlichen Kirche, auf welches die Sittenlehre immer zurückgeht, ist durchaus eine Glaubenssache, und die Darstellung der christlichen Lebensregeln ist überall Nichts als die weitere Entwickelung Dessen, was in dem ursprünglichen Glauben der Christen liegt. Und umgekehrt ist die christliche Glaubenslehre auch Sittenlehre, vermöge Dessen, dass die Idee des Reiches Gottes jener wesentlich ist, das Reich Gottes aber durch Handeln sich nothwendig zu erkennen giebt. Für die Dogmatik nun gilt die Thatsache des bereits vorhandenen Glaubensbewusstseins als Voraussetzung; wir werden demnach, vermöge der Verbundenheit des christlichen Handelns mit dem christlichen Glauben, auch in Beziehung auf ersteres diese Voraussetzung zu machen haben. Eben in diesem Verhältniss aber liegt auch die Möglichkeit relativer Scheidung der beiden Disciplinen. Die Dogmatik, sagt Schleiermacher, giebt Antwort auf die Frage: was muss sein, weil das christliche Selbstbewusstsein ist; die Ethik: was muss werden, weil etc. Jede der beiden Disciplinen stellt also dasselbe dar, aber jede betrachtet es von einer andern Seite. Es ist eine Sonderung der beiden Endpunkte, des Ausgangspunktes und Zielpunktes des christlichen Glaubens, worauf die Scheidung der beiden Disciplinen sich gründet: das christliche Selbstbewusstsein wird dann einerseits dargestellt (als Glaubenslehre) in seiner relativen Ruhe, andererseits (als Sittenlehre) in seiner relativen Bewegung. — Man wird im Wesentlichen Nichts gegen diese Fassung der Aufgabe einzuwenden haben, und auch das Verhältniss dieser christlich-theologischen Ethik zur philosophischen lässt sich in der Weise herstellen und formuliren, dass wir an Stelle des allgemein gedachten Guten, des überhaupt höchsten Gutes, als der Zusammenfassung aller Güter und Grössen, das christliche Gut, das höchste Gut im christlichen Sinne, setzen, und an Stelle der „Vernunft" die christliche Frömmigkeit. Wobei freilich noch die Frage zu lösen wäre, in welcher Congruenz oder Incongruenz das Eine zu

dem Andern stehe. Genug, es ist von hoher Bedeutung, dass es das specifisch-christliche Ethos ist, worauf die theologische Ethik zu reflectiren hat, und dass dieses Ethos in gleichem Verhältniss zur kirchlichen Gemeinschaft steht wie der Glaube. Wenn nun das christlich gestaltende oder wirksame Handeln den Fortschritt zur christlichen Vollkommenheit anstrebt und demgemäss alle hemmenden Elemente zu überwinden suchen muss, so ergiebt sich für Schleiermacher als erstes Stück, womit seine Ethik sich beschäftigt, das „reinigende oder widerherstellende" Handeln, worauf dann in zweiter Linie das „verbreitende" Handeln zur Sprache kommt, wobei es sich fragt, in welcher Weise die niederen Lebenspotenzen in den Dienst der höheren, christlichen, gestellt werden und wie mehr und mehr die Einzelnen von der Gesammtheit angezogen und in dieselbe hineingezogen werden. An dritter Stelle endlich kommt das „darstellende" Handeln zur Sprache, welches nicht darauf ausgeht, Widersprüche zu beseitigen, Spannungen aufzuheben, Heterogenes zu verbinden und auszugleichen, also überhaupt Veränderungen hervorzubringen, sondern der innerlich vorhandenen Befriedigung Ausdruck zu geben. So wenig man dieser Eintheilung Originalität absprechen kann, so klar ist doch, dass hier eine genaue Abgrenzung ebenso schwer durchführbar sein wird, wie auf philosophischem Gebiet die Trennung der Güterlehre von der Tugend- und Pflichtenlehre. Und das ungenügend bestimmte Verhältniss zwischen natürlichem und christlichem Ethos rächt sich dadurch, dass in den einzelnen Theilen die verschiedensten Dinge zusammengeworfen werden, Geistliches und Natürliches nicht getrennt wird. Das reinigende Handeln befasst unter sich die Kirchenzucht, die Kirchenverbesserung, die Hauszucht, die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit, die Staatsverbesserung, die Einwirkung eines Staates auf den andern, Krieg etc.; das verbreitende Handeln hat es zunächst mit den Gemeinschaften zu thun, in welchen und durch welche eine Mittheilung des christlichen Geistes stattfindet. Es ist die Rede von Ehe und Familie, von der Kirchengemeinschaft in ihrem extensiven und intensiven Wirken, von der Schule,

von dem verbreitenden Handeln im Staate. Das darstellende Handeln betrifft I. die innere Sphäre oder die Kirche und zwar zunächst den Gottesdienst im engeren Sinne, dann den Gottesdienst im weiteren Sinne, d. h. die Herrschaft des Geistes über das Fleisch, dann II. die äussere oder allgemein gesellige Sphäre, Volkssitte, Verhältniss der christlichen und ausserchristlichen Elemente zu einander in dem geselligen Leben. — Es ist bedeutsam, dass in dieser Eintheilung des ethischen Materials Schleiermacher keinen Nachfolger gehabt hat, wogegen die Scheidung von Güterlehre, Pflichtenlehre und Tugendlehre von hervorragenden Ethikern der späteren Zeit (R. Rothe, Martensen) angenommen worden ist. Die Eintheilung ist eben eine sehr complicirte und künstliche; und, was vor allem in die Augen springt, sie lässt sich nicht reinlich und ohne Verwirrung durchführen. Das reinigende Handeln lässt sich nicht besonders fassen, ohne das verbreitende und darstellende hinzuzunehmen, bei dessen Durchführung man überall auf Hemmnisse stösst, die überwunden sein wollen. Die Einwirkung aber principieller Voraussetzungen und Mängel zeigt sich in dem Durcheinander des geistlichen und des weltlichen Materials, welches zurückweist auf die unzureichende Erkenntniss des Natürlichen in seiner Complication mit der Sünde. Das ist derselbe Punkt, welcher in der Glaubenslehre die falsche Nebeneinanderstellung der Religionen bedingte und die Erlösung als nothwendige Auswirkung der Schöpfung ansehen liess. Es versteht sich von selbst, dass diese principielle Verfehlung ihren Schatten hineinwerfen muss in das Einzelne, wie viel Treffliches, Wohldurchdachtes immer die Einzelausführungen enthalten mögen.

2. Die praktische Theologie hat Schleiermacher in Vorlesungen bearbeitet, die hier neben jenen über Pädagogik im 6. Bande der Werke genannt sein mögen, beide nach seinem Tode herausgegeben. Schleiermacher war ja nicht bloss Theoretiker, sondern Praktiker zugleich, zwar nicht im Kirchenregiment wohl aber als Geistlicher im praktischen Kirchendienst thätig; wie denn nicht weniger als 10 Bände Predigten in der Gesammtausgabe seiner Werke enthalten sind, theils

von ihm selbst, theils auf Grund von Nachschriften von Sydow veröffentlicht. Es war ein der Natur der Sache nach begrenzter Hörerkreis, ein Kreis höher Gebildeter, welcher sich um Schleiermacher's Kanzel schaarte. Er predigte in der Regel nur auf Grund einer eingehenden Meditation, und jene dialektische Begabung, die ihn in seinen theologischen Werken und in seinen Vorlesungen charakterisirt, machte sich auch in den Predigten geltend. Es kam ihm auch hier darauf an, den Gebildeten die religiösen Gedanken und Wahrheiten nahezubringen; seine Predigten repräsentiren, wie man mit Recht gesagt hat, „auf jedem Punkte ein gewisses Zusammensein des Christenthums und der Geistescultur“. Die Sprache ergeht sich, wie wir es auch sonst von Schleiermacher gewohnt sind, in ziemlich weit ausgesponnenen Perioden; Leichtigkeit in der Darstellung besass Schleiermacher nicht, und sein Scharfsinn führt ihn nicht selten zu künstlich zugespitzten und gesuchten Wendungen. In seiner Homiletik, wie sie in seinen Vorlesungen über „praktische Theologie“ sich findet, hat Schleiermacher die Theorie der geistlichen Beredtsamkeit aufgestellt, wie er in der Praxis sie übte. Er steckt der Predigt sehr weite Grenzen, ohne doch dabei die stete Beziehung auf den religiösen Glauben und insbesondere die Person des Erlösers ausser Acht zu lassen. Der Prediger, sagt er, „soll sich mit seiner Gemeinde auf wesentlich gleichen Boden des christlichen Bewusstseins stellen; er hat Nichts zu erzeugen, was nicht irgendwie in ihnen gegeben sein müsste, aber er hat ebenso festzustellen, dass die Hörer in jeder Hinsicht der Erweiterung, Berichtigung, Vertiefung ihrer religiösen Ansichten und nicht bloss der Ermahnung bedürfen“ (Gass, Realenc.). In solcher Weise soll das Erbauliche und das Belehrende bei einander sein und sich gegenseitig durchdringen. — Indessen wenn wir nach dieser Seite doch nur die praktische Ausführung Dessen finden, wie wir Schleiermacher als Theologen bereits kennen gelernt haben, so wird es dagegen erspriesslich sein, das Bild des Theologen durch Hinzunahme der Philosophie zu vervollständigen. Denn es ist ein offenes Geheimniss,

dass derselbe Schleiermacher, welcher die Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie proklamirte, in wesentlichen Stücken seiner Glaubenslehre, in den Principien der theologischen Lehrsätze, von seiner philosophischen Grundanschauung sich abhängig zeigt. Die „Dialektik“, ebenfalls aus Vorlesungen herausgegeben, zeigt auf der einen Seite die dualistische Grundlage der Schleiermacher'schen Philosophie und seine Abhängigkeit von Kant; auf der anderen Seite sein Bestreben, über diesen Dualismus zu einer höheren Einheit vorzudringen und die Schranken zu durchbrechen, welche Kant der Erkenntniss des An-sich-seienden gesetzt hatte. Die Annäherung an Spinoza tritt hier mitunter so deutlich hervor, dass D. Fr. Strauss in seinen „Charakteristiken und Kritiken“ den Versuch gemacht hat, einzelne Aussagen Schleiermacher's in der Dialektik in's Spinozistische zurückzuübersetzen. Und doch ist es eigen, dass Schleiermacher bei dieser Hinneigung zu Spinoza sich sehr wenig von den damaligen Vertretern des philosophischen Monismus, insbesondere von Hegel, angezogen fühlte. Diese beiden bedeutenden Männer, welche damals miteinander und gleichzeitig in Berlin wirkten, stiessen sich gegenseitig ab: Hegel hat sich sehr scharf, z. B. in dem Vorwort zu seiner Encyklopädie, wenn auch ohne Namen zu nennen, gegen die Schleiermacher'sche Auffassung der Religion erklärt. „Die wahrhafte Religion, sagt er hier (S. XIX), die Religion des Geistes, muss einen Inhalt haben; der Geist ist wesentlich Bewusstsein, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst (qualirt nur, um einen Jakob Böhme'schen Ausdruck zu gebrauchen), und nur die niedrigste Stufe des Bewusstseins, ja in der mit dem Thiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele, womit auch das Thier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewusstsein über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Thier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit.“ Wie gesagt, Schleiermacher erstrebte ebenso, wie jener

Monismus, die Aufhebung des Dualismus, nur auf einem ganz anderen Wege. Er fühlte sich darin mehr mit Jakobi und mit dem späteren Fichte verwandt. Während er das wissende und das dingliche Sein von einander schied, demgemäss die Philosophie in Ethik und Physik zerlegte, so sollten nun (und dies geschieht in der „Dialektik“) diese beiden Gegensätze, und damit die des Idealismus und des Realismus, zu einer höheren Einheit zusammengefasst werden, zur absoluten Einheit des Seins und des Denkens, wo demnach der Gegensatz von Begriff und Gegenstand noch nicht vorliegt. Diese Einheit lässt sich als absolutes Subject oder als absolute Innerlichkeit vorstellen, in welcher noch keine Prädikate, keine Mannigfaltigkeit des Erscheinens, keine Gegensätze sich gesondert haben. Diese absolute Substanz oder dies Absolute ist das Eine und Sich-selbst-gleiche, von dem denkenden Begreifen ebendeswegen nicht zu erfassen, weil dieses nur das Bestimmte, Unterschiedene, Abgegrenzte zu denken vermag. Erst wenn das Sein in die Erscheinung tritt, zerspaltet es sich zu einer Mannigfaltigkeit, und eine Vielheit von Prädikaten tritt in ihm hervor. „Die Totalität des als Vielheit gesetzten Seins in seiner Zufälligkeit heisst die Welt, dagegen die Einheit des alle Gegensätze in sich aufhebenden absoluten Subjects heisst die Gottheit.“ Durch diese Scheidung also Gottes von der Welt tritt Schleiermacher aus der Uebereinstimmung mit Spinoza heraus, der ja die Dinge nur für die Formen erklärt, in denen das Ewige und Göttliche existirt. Aber diese Lockerung des Bandes, diese wenigstens theilweise Aufhebung der Identität ist nicht zum Vortheil der Consequenz. Man darf wohl sagen, der religiöse Charakter Schleiermacher's brachte es mit sich, dass er nicht völlig dem Pantheismus sich hingab. „Die Welt, so sagt er, ist Vielheit ohne Einheit, die Gottheit ist Einheit ohne Vielheit; die Welt ist raumerfüllend und zeiterfüllend, das absolute Subject ist raumlos und zeitlos; alle Dinge der Welt ergeben eben nur den Complex alles Endlichen, das Absolute oder die Gottheit ist die Negation desselben.“ Das Einzelne also kann Gegenstand der distincten Erkenntniss werden — da-

durch unterscheidet sich Schleiermacher von Kant; die Dinge an sich sind eben dadurch der Erkenntniss zugänglich, weil eine und dieselbe Grundsubstanz dem Ich und den Dingen zu Grunde liegt und sie dadurch mit einander in innere Beziehung bringt. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, dass einerseits die Dinge auf den Geist influiren und andrerseits der Geist wissend und wollend auf die Dinge einwirkt. Aber während nun so das Absolute der Hintergrund und die Voraussetzung gleichwie alles bestimmten Seins so alles bestimmten Denkens ist, somit auch alles Wissens und Wollens, so bleibt doch dieses Absolute ausserhalb unserer Anschauung. Hier sieht man den tieferen Grund, weshalb nach Schleiermacher das Gefühl es ist, in welchem wir Gottes, freilich nicht auf reine, sondern nur auf gemischte Art, uns bewusst sind. Nämlich in diesem Gefühl haben wir zwar ein Wissen von dem Sein Gottes in uns und in den Dingen, aber nicht von seinem Selbst- und Für-sich-sein. Das Gefühl ist insofern das adäquate Organ zum Innewerden des Absoluten, weil in ihm ebenso wie in dem Absoluten die Gegensätze von Subjectivität und Objectivität aufgehoben sind, weil hier insbesondere auch der Gegensatz von Wissen und Wollen aufgehoben ist. Dieses Abhängigkeitsgefühl wird dadurch gereinigt und von fremdem Beisatze isolirt, dass man es auf den schematisch construirten Begriff der Gottheit, also auf die reinen Kategorien des Absoluten, der höchsten Einheit, der Identität des Idealen und des Realen bezieht. — Von hier aus wird nun vollends verständlich, was wir in der Dogmatik als eine aus dem Religionsbegriff Schleiermacher's sich ergebende Folgerung erkannten, dass und warum Schleiermacher es vermeidet, Gott als persönlichen zu bezeichnen; auch warum er es verneint, dass das Göttliche als Gegebenes uns gegenübertrete. Es wird uns von diesen philosophischen Principien aus klar, weshalb Schleiermacher das Sein Gottes in Christo gerade in dieser und in keiner anderen Weise darstellte; warum nach seiner Meinung von einer Einwirkung auf Gott im Gebet nicht die Rede sein könne, weshalb überhaupt die Gotteslehre diese und keine

andere Gestalt annehmen musste. Aber man sieht nun auch, dass es doch im Grunde eine Täuschung war, wenn Schleiermacher glaubte, mit seinen Lehraufstellungen ein von der Philosophie völlig unabhängiges Gebiet gewonnen zu haben. Mochte es immerhin, wie er bezüglich der Reden über die Religion an den Bischof Sack schreibt, sein Endzweck sein, in dem damaligen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen — die Absicht war löblich, und auch die Ausführung gar nicht ohne Wirkung und Bedeutung; aber das kann man nicht läugnen, dass die dogmatischen Principien ganz wesentlich mit den metaphysischen Grundanschauungen zusammenhängen und daher das in Angriff genommene Problem keineswegs gelöst ist.

II. Die von Schleiermacher zunächst angeregte Theologie.

§ 11. Die Einwirkung Schleiermacher's auf die damalige und die spätere Theologie war eine mannigfache und weitreichende, ohne dass man die Gestaltung derselben bloss auf diesen Einfluss zurückzuführen hätte. Keine der damaligen und der nachfolgenden theologischen Richtungen konnte sich diesem Einfluss entziehen, wenngleich es keineswegs eine einheitliche, in sich geschlossene Schule war, die ihm als Führer folgte. Die von Schleiermacher ausgehende Anregung lässt sich ebenso bei den positiven wie bei den negativen Elementen der Folgezeit nachweisen; beiderseits haben sie aus seiner Theologie Nahrung gezogen. Inmitten des wesentlich durch praktische Motive bedingten damaligen Umschwunges der religiösen Stimmung, welcher weithin zu einer Erneuerung des kirchlichen Lebens führte, waren es Theologen wie insbesondere Twesten und Nitzsch, welche, von den Schleiermacher'schen Principien ausgehend, ein näheres Verhältniss zur evangelischen Wahrheit und zur Kirche zu gewinnen suchten, während Andere, wie de Wette und Hase sich wenigstens über das Niveau des früheren Rationalismus emporheben liessen, wieder Andere wie Joh. Peter Lange und Richard Rothe, einer subjectiv-evangelischen Gläubigkeit in ihrer

Theologie Ausdruck gebend, die Einwirkung des Schleiermacher'schen Geistes ebenfalls hie und da erkennen lassen. Der treueste und bedeutendste Vertreter der Schleiermacher'schen Theologie in neuester Zeit war Alexander Schweizer, welcher in seinen dogmatischen Werken die Grundgedanken der altreformirten Doctrin damit zu verknüpfen suchte und in selbständiger Weise, aber in mehr negativer Richtung, die Elemente der Schleiermacher'schen Theologie fortbildete.

1. Man kann ja keineswegs behaupten, dass die auf Schleiermacher folgende Theologie in ihren mannigfachen Richtungen und Verzweigungen lediglich durch Schleiermacher bestimmt worden sei. Das wäre eine der historischen Wahrheit widersprechende Uebertreibung. Um solch einen machtvollen Einfluss zu üben, hätte Schleiermacher in viel höherem Masse ein religiöser Genius sein müssen, eine in das unmittelbare Leben der Kirche eingreifende, originale christliche Persönlichkeit. Das war er nicht; seine Productionen tragen den Charakter der Reflexion, seine Sprache vielfach den Charakter des Künstlichen und Gesuchten an sich. Auch von den Reden über die Religion muss man das behaupten; man sieht aus Schleiermacher's Briefen, wie wenig sie ein freier, unmittelbarer Erguss waren; wie mühsam er daran arbeitete (cf. dagegen Luther). Und daneben wollen wir nicht vergessen, wie auch auf wissenschaftlichem, philosophisch-theologischem Gebiete noch andere Schleiermacher ebenbürtige Mächte wirksam waren, die in ihrer Weise ebenfalls die Entwickelung der nachfolgenden Theologie bestimmten (s. unten). Aber darin erkennen wir allerdings die Grösse dieses Theologen, um deretwillen er eine Epoche in der theologischen Entwickelung bezeichnet, dass nicht leicht eine der damals vorhandenen, ja auch der späteren theologischen Richtungen seinem Einflusse sich gänzlich entziehen konnte und dass derselbe, wennschon in verschiedenem Masse, bis in die Gegenwart hinein fortwährt. Und ebenso

ist es aus der Beschaffenheit der Schleiermacher'schen Theologie begreiflich, dass seine Einwirkung eine sehr heterogene sein konnte und wirklich gewesen ist. Christliche und antichristliche Elemente waren eigenartig und wundersam in dieser Theologie vereinigt; und während nach der einen Seite eine positive Förderung, eine Wiedergewinnung christlich-evangelischer Erkenntniss von ihm ausging, so durften andererseits Solche auf ihn sich berufen, welche dem Glauben und der kirchlichen Theologie sich ferner stellten.

2. Wir beginnen, wie billig, mit solchen unmittelbaren Schülern Schleiermacher's, an denen die positive Einwirkung des Meisters, an denen die Rückkehr zu evangelisch-kirchlicher Haltung am deutlichsten erkennbar ist. Als solche dürfen wir Twesten und Nitzsch bezeichnen (August Detlev Christian Twesten*), geb. 1789 zu Glückstadt in Holstein, gest. als Professor der Theologie und Ober-Consistorialrath in Berlin 1876; Karl Immanuel Nitzsch**), geb. 1787 zu Borna in Sachsen, gest. als Professor der Theologie, Ober-Consistorialrath und Propst zu Berlin 1868). Man darf ja nun freilich nicht wähnen, als ob die kirchliche Erneuerung, die an diesen Männern als an Beispielen sich kundgiebt, lediglich dem persönlichen Einflusse ihres Lehrers Schleiermacher zu verdanken sei. Es ist eine Thatsache, welche geschichtlich vor Augen liegt, dass allmählich im ersten Viertel des Jahrhunderts eine Erweckung des vielfach erstorbenen Glaubenslebens stattfand, die in erster Linie der theologischen Erneuerung zu Gute kam. Man pflegt diese Erweckuug in der Regel mit den Befreiungskriegen, mit der damals erfahrenen Drangsal und Hilfe in causale Beziehung zu setzen. Und man hat darin, was Deutschland betrifft, unzweifelhaft Recht. Aber ebenso gewiss ist, dass diese Erweckung nicht auf Deutschland sich beschränkte, und dass sie nicht allein aus der genannten Ursache zu erklären ist. Weithin durch Europa, in Schottland und in der Schweiz, in Frankreich wie in Deutschland, in der katholischen nicht minder wie in

*) Dr. Aug. Twesten (Biogr.) von Georg Heinrici, Berlin 1889.
**) K. J. Nitzsch von Willib. Beyschlag, Berlin 1872.

der evangelischen Kirche lässt sich das Wehen des Geistes verspüren, welches damals die Gemüther neu belebte und zu den verschütteten Quellen des Evangeliums zurückrief. Es war wie eine neue Ausgiessung des Geistes, von der man sagen muss, dass die einzelnen Personen vielmehr ihre Organe als ihre Urheber gewesen sind. Ebendasselbe, was Thomasius in seiner Schrift: „Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns“, Erlangen 1867, für Bayern geschildert hat, wiederholte sich in dieser oder jener Weise auch anderwärts. Die Erweckung führte zunächst, wie es der Natur der Sache entsprach, zu einer mehr unbestimmten Gläubigkeit, welche an die fundamentalen Thatsachen des Heils sich anschloss und der dogmatischen Bestimmtheit entbehrte. Erst allmählich wuchs man dann wieder in die kirchlichen Formen des Glaubens hinein. So erklärt es sich, dass jene Theologen, welche von Schleiermacher herkommend eine positiv evangelische Richtung vertraten, in ihrem Verhältniss zur Kirche bald mehr bald weniger entschieden waren, bald eine mehr confessionelle bald eine mehr unirte Stellung einnahmen. Das Erstere war der Fall bei Twesten, das Letztere bei Nitzsch. In Berlin, wo **Twesten** die in Kiel begonnenen Studien im Jahre 1810 fortsetzte, gab er sich alsbald dem Einflusse Schleiermacher's hin. Und doch trat bei ihm früh schon das Bewusstsein hervor, dass Schleiermacher nicht nahe genug zu der christlichen Offenbarung sich stelle. Er wünscht die Zeit herbei, wo unsere Kirche auch einer Schleiermacher'schen philosophischen Hinleitung zur Anerkennung der Offenbarung nicht mehr bedürfe. „Denn so gewiss ich glaube, dass nur auf seinem Wege eine Menge der durch Philosophie Irregewordenen zum Kirchenglauben wieder hingeführt und damit versöhnt werden könne (wie das nicht nur mir, sondern nach eigenem Geständniss auch Neander geschehen ist), so erkenne ich doch an, dass Schleiermacher nicht da steht, wo Luther stand, und wo ich wünschte, dass wenigstens der Kern der Theologen stünde“ (so äussert sich Twesten, Brief vom 10. October 1817, als Professor). [Realenc. XVI, 98.]

Twesten's Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium de Wette's erschienen zuerst 1826, 4. Auflage 1838 in zwei Bänden: das Werk ist unvollendet geblieben, indem Twesten über die Theologie und Angelologie nicht hinauskam. Sein Verhältniss zu Schleiermacher bezeichnet er dahin, dass er seinen Standpunkt mehr in als über dem christlichen Bewusstsein nehme. Demgemäss geht er von dem gegebenen Stoffe der kirchlichen Lehre aus, um von da zu dem tieferen Grunde der Lehre vorzudringen, während Schleiermacher umgekehrt verfahren war. Ohne zu repristiniren, soll seine Glaubenslehre doch eine solche der evangelisch-lutherischen Kirche sein, „die nicht wie ein verdorrter und abgestorbener Baum dastehe". Während nun Schleiermacher seine Stellung in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nahm und die dogmatischen Aussagen auf die frommen Gemüthszustände sich beziehen liess, ohne die objectiven Wesenheiten des Glaubens zu erfassen, so ging Twesten zwar auch von dem frommen Gefühle aus, suchte aber von daher in die objective Welt des Glaubens vorzudringen. Es erinnert gänzlich an Schleiermacher, wenn wir bei Twesten lesen, dass das Primitive der Religion weder ein Denken noch ein Handeln, sondern ein Gefühl sei, nämlich ein Gefühl des Unendlichen, der Abhängigkeit von demselben, womit das Innewerden der Abhängigkeit von dem Endlichen unmittelbar und untrennbar sich verbinde. Aber obwohl er nun das Verhältniss des Gefühls zum Erkennen und Handeln in ähnlicher Weise bestimmt wie Schleiermacher, so nimmt doch bei ihm die weitere Darlegung der christlichen Frömmigkeit alsbald eine andere Richtung. Er betont die Erfahrung der Wiedergeburt, welche Christus als Bedingung der Theilnahme an seinem Reiche bezeichnet habe, und welche auf die Wirkung des heiligen Geistes sich zurückführe. Er beruft sich desfalls auf Lessing, welcher in seinen Collectaneen zur Literatur, sub v. Religion (Werke 16, 305), sagt: die Wahrheit des Christenthums wolle mehr empfunden als anerkannt, mehr gefühlt als eingesehen sein. „Wenn der Paralytikus die wohlthätigen Schläge des

elektrischen Funkens erfährt, was kümmert es ihn, ob Nollet oder ob Franklin, oder ob keiner von beiden (mit seiner Theorie) Recht hat?" Dieses Gefühl, sagt Twesten (I, 77), als unmittelbares Bewusstsein Dessen, was ist, kann nicht trügen; „wer die Wiedergeburt und ihre Wirkungen erfahren hat, wird sich durch keine philosophische Auseinandersetzung bestimmen lassen zu glauben, dass die Wiedergeburt Nichts sei. Die Reflexion über das Gefühl kann irre gehen; daher kann das Dogma von der Wiedergeburt, als Resultat zugleich dieser Reflexion, einer wissenschaftlichen Kritik unterzogen werden; gesetzt aber, diese fände noch soviel dagegen zu erinnern, so folgte doch nur, dass für das Gefühl nicht der rechte wissenschaftliche Ausdruck gefunden, dass es in die Sprache der Wissenschaft nicht richtig übertragen sei; das Gefühl selbst und der unmittelbar mit ihm gegebene Glaube müssten unangetastet bleiben" (I, 78). Damit glaubt nun auch Twesten die Unabhängigkeit der Dogmatik von der Philosophie gewonnen zu haben. „Mag man die innige Verbindung und Durchdringung dieser beiden Wissenschaften als Ziel ansehen, jetzt, wo dieses Ziel noch ferne liegt, hat jede ihren eigenen Weg zu verfolgen und in ihrer Art sich zu vollenden." Diesen Voraussetzungen gemäss überschreitet nun auch Twesten jene Schranke der Subjectivität, in welche bei Schleiermacher die Aussagen über die Realitäten des Glaubens, insbesondere über Gott, gebannt waren. Mag es sein, dass wir in dem religiösen Bewusstsein eigentlich nicht das Bewusstsein Gottes an sich haben, sondern zunächst nur ein Bewusstsein des Verhältnisses Gottes zur Welt (II, 3), so trägt doch Twesten kein Bedenken, in der Gotteslehre von dem Wesen Gottes an sich zu reden, welches eben kraft jenes Verhältnisses uns kund werde. Unsere Vorstellung von Gott ist wahr, wenn auch nicht adäquat. Twesten bezeichnet Gott als den unendlichen, den allervollkommensten Geist, als das schlechthin unbedingte und selbstgenugsame Wesen (II, 24), und geht dann über zu den göttlichen Eigenschaften, von denen er zwar sagt, sie könnten in Gott nicht getrennt sein, die er aber gleichwohl als etwas Wirkliches

auffasst: die objective Einheit aller göttlichen Eigenschaften hebe ihre Realität und Wahrheit nicht auf (II, 28). Also der Schleiermacher'sche Dualismus und Subjectivismus, nicht minder wie seine Hinneigung zum Pantheismus ist hier aufgehoben. — Wie schon erwähnt, hat Twesten seine Dogmatik nicht vollendet; schon der 2. Band kam nur langsam hinter dem 1. drein, und die Schwierigkeiten, welche sich ihm namentlich auf dem Gebiete der Christologie und Erlösungslehre entgegenstellten, liessen ihn trotz seines langen Lebens zu keinem Abschluss kommen. Wenn er sich gerade im Gegensatz zu Schleiermacher's reformirter Richtung ausdrücklich als Lutheraner bekannte und während seiner akademischen Stellung in Kiel mit dem Lutheraner Cl. Harms eng verbunden war (man sagte von ihnen: Twesten bekehre seine Zuhörer und Harms taufe sie darnach), so trat er doch der Union nicht feindlich gegenüber, sondern meinte, die apostolische Behandlung der Gegensätze des Urchristenthums spreche für die Union, und es müsse ein Unterschied gemacht werden zwischen Dem, was zur Erbauung der Gemeinde diene und Dem, was Sache der Schule sei. Freilich reichte diese abstracte Unterscheidung nicht aus, die hier vorliegenden schwierigen Fragen zu lösen, und ebenso wenig führte die Berufung auf die apostolische Praxis zum Ziele. Die gehaltvolle „Vorlesung über Matthias Flacius Illyricus", worin er eine „Ehrenrettung" dieses verfehmten Lutheraners unternahm (Berlin 1844), zeigt, wie doch sein Herz an der Kirche hing, von der er ausgegangen war.

Im Vergleiche mit Twesten war **Nitzsch** ein principieller Vertreter der Union, deren positiven Charakter er in verschiedenen Schriften nachzuweisen und zu begründen suchte (namentlich „Urkundenbuch der evangelischen Union", Bonn 1853; und „Würdigung der von Dr. Kahnis gegen die evangelische Union und deren theologische Vertreter gerichteten Angriffe", 1854). Er setzte in dieser Beziehung die Bestrebungen Schleiermacher's fort, der ja auch darauf ausging, der Union einen bestimmten Lehrinhalt zu geben Auch sonst liess er sich gefallen (Realenc. X, 810), „wenn er neben

Twesten unter den positiven Systematikern als der Hauptvertreter der Schleiermacher'schen Dogmatik angesehen wurde, während Schleiermacher seinerseits ihn als den Mann bezeichnete, von dem er am Liebsten sowohl gelobt werde als getadelt" (ib.). Daneben aber war Nitzsch sehr darauf aus, seine Selbständigkeit Schleiermacher gegenüber zu behaupten, und es ist nicht zu läugnen, dass er in wesentlichen Stücken über ihn hinausging und der evangelischen Wahrheit näher trat. Wir entnehmen dies vornehmlich aus seinem „System der christlichen Lehre", zuerst 1829, in 6. Auflage 1851 erschienen, worin er die Dogmatik und Ethik in Einem System zu vereinigen suchte. Sein Zusammenhang gleichwie seine Differenz mit Schleiermacher zeigt sich schon beim Ausgangspunkte. Er ist mit Schleiermacher darin einverstanden, dass dieser das Princip der Religion in dem Gefühl suche, aber er hebt bestimmter hervor, dass dieses Gefühl nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise religiöse Grunderkenntnisse und fromme Gewissentriebe erzeuge. Er tadelt an Schleiermacher, dass das Merkmal der Ursprünglichkeit am Offenbarungsbegriff durch ihn „ebenso verwischt als anerkannt" werde. Und was die Hauptsache ist: er durchbricht nicht minder wie Twesten die Schranke, womit Schleiermacher das subjective fromme Bewusstsein umgeben hatte. An Stelle des Schleiermacher'schen christlichen Bewusstseins wollte er das zugleich objective und subjective Princip des in der Schrift beurkundeten Wortes Gottes einsetzen. Wie sehr er Schleiermacher's Verdienst um die Aussonderung der Metaphysik von der Theologie pries, so mochte er sich doch nicht zu dessen Grundansicht über das Verhältniss Gottes zur Welt bekennen; er wollte von der Dogmatik nicht diejenige Speculation ausgeschlossen wissen, welche durch das gnostische Element der biblischen Lehre selbst gefordert werde; vor Allem bei der Lehre von Gott und von den göttlichen Eigenschaften zeigt sich, wie Nitzsch durchaus darauf bedacht ist, in der Dogmatik nicht bloss fromme Gemüthszustände, sondern objective Realitäten zur Aussage zu bringen.

3. Wenn wir Twesten und Nitzsch als unmittelbare Schüler

Schleiermacher's ansehen durften, welche am Entschiedensten den Ertrag seiner Theologie nach der positiven Seite hin zu verwerthen suchten, so mögen de Wette und Hase uns Repräsentanten jener theologischen Richtung sein, die nur eine entferntere Einwirkung von Schleiermacher erfuhren und dem früheren Rationalismus näher stehend doch über denselben sich zu erheben suchten. Wilh. Martin Leberecht **de Wette,** im Jahre 1780 in der Nähe von Weimar geboren, gestorben als Professor in Basel 1849, nahm die von Jakobi und namentlich von Fries vertretene Philosophie zum Ausgangspunkte, der ja auch Schleiermacher in seiner Weise huldigte. Der von Kant gelehrte Dualismus sollte zwar nicht völlig beseitigt, wohl aber dadurch gemildert werden, dass wir im Endlichen das Unendliche ahnen, durch das Gefühl des Glaubens die Scheidewand aufheben, welche uns von der Welt der göttlichen Dinge trennt. Da jede religiöse Vorstellung bildlich ist, so muss man bei dem Dogma das Verständige ausscheiden und den ideal ästhetischen Gehalt herausstellen, welcher das wesentlich Religiöse daran ist. In diesem Sinne, so konnte de Wette von sich sagen, sei er im Stande, jedes Hauptdogma „seinem wahren Gehalte nach" zu unterschreiben — in ähnlicher Weise, wie auch die Hegelianer vermöge ihrer Unterscheidung von „Vorstellung" und „Begriff" sich Dessen berühmten. „Lehrbuch der christlichen Dogmatik" I. Theil: biblische Dogmatik (1813) 1831, II. Theil: kirchliche Dogmatik (1816) 1840; de Wette „christliche Sittenlehre", 4 Theile 1819—21 (Berlin). Ausserdem „Vorlesungen über die christliche Sittenlehre" 1824 (für weitere Kreise) und „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre" 1833, ein Compendium. Viel Beifall hat de Wette mit diesen seinen dogmatischen Aufstellungen nicht davon getragen, auch bei seinem philosophischen Lehrer Fries nicht. Ihn störte die Anwendung seiner Lehre auf die ihm widerwärtige kirchliche Dogmatik. Und andererseits wurde geltend gemacht (Baur und Dorner), dass ein ungelöster Dualismus den Behauptungen de Wette's zu Grunde liege. Dieselbe Lehre vom Gefühl hat übrigens de Wette auch auf die Ethik übertragen, wo er im Gegen-

satz zu der Kantischen Meinung, dass der Wille durch Erkenntniss bestimmt werde, darauf drang, das in Christo realisirte sittliche Ideal in den Mittelpunkt zu stellen, dessen Anschauung das Gefühl der Begeisterung errege und zur Nachfolge reize. Im Allgemeinen darf man wohl behaupten, dass de Wette weniger zum Systematiker als zum Exegeten und Kritiker veranlagt war. Sein exegetisches Handbuch hat bis auf die neueste Zeit neue Auflagen und Bearbeitungen erfahren; seine Einleitung zum Alten Testament (von der zum Neuen abgesehen) ist durch die neueren Hypothesen von Graf, Wellhausen u. s. w. wieder zur Geltung gebracht worden, insofern de Wette's Kritik wesentlich dieselben Resultate wie diese Neueren zu Tage gefördert hat. — Auch von **K. Hase** in Jena (geb. 1800, gest. 1890), dessen evangelisch protestantische Dogmatik zuerst 1826, in 6. Auflage 1870 erschien, darf man sagen, dass seine Begabung mehr auf anderem, nämlich kirchengeschichtlichem Gebiete gelegen sei als auf dogmatischem. Hier ist er durch seinen Hutterus redivivus, zuerst 1828, dann in einer langen Reihe von Auflagen neu erschienen, bekannter geworden als durch seine Dogmatik. Es sollte dieses ein rein historisches Werk sein, aber nicht bloss eine Darstellung der älteren Dogmatik ohne eigene Zuthat, wie jene von Schmid, sondern vermöge eines lusus ingenii so, wie nach Hase's Meinung der alte Hutter gegenwärtig seine Orthodoxie vertreten würde. Seine Bedeutung hat dieses Buch nicht bloss gehabt als vielgebrauchtes Lernbuch, sondern auch dadurch, dass ein literarischer Streit darüber ausbrach, in welchem der alte Rationalismus seine Unfähigkeit vollends an den Tag bringen sollte. Dieser Rationalismus war ohnedies schon misstrauisch geworden beim Hervortreten einer andersgearteten und erneuerten Theologie. Der Weimarische Generalsuperintendent Röhr, der in seiner kritischen Predigerbibliothek über alle Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie zu Gericht sass, witterte in dem Buche eine Repristination der scheinbar längst zu Grabe getragenen Orthodoxie. „Was will dieser Hutterus redivivus unter uns?“ so frug er. „Was hat das Schattenbild dieses

aus der Gruft des 16. Jahrhunderts wieder heraufbeschworenen evangelischen Scholastikers den protestantischen Söhnen des 19. Jahrhunderts kund zu thun?“ Röhr spricht die Vermuthung aus, dass Hase damit nichts Anderes beabsichtigte, als seinem eigenthümlichen dogmatischen Systeme, welches auf dem Boden der Schelling’schen Philosophie hervorgewachsen sei und die poetischen Träume desselben auch in die protestantische Religionswissenschaft übertragen wolle, den Schein kirchlicher Rechtgläubigkeit zu geben. Dieses war der Anlass zu den „Streitschriften“, welche Hase im Jahre 1834 veröffentlichte, und worin er das Schlussergebniss formulirte, welches aus den bisherigen theologischen Bewegungen hinsichtlich des Rationalismus sich herausgestellt hatte. Der Rationalismus, so lautete das Urtheil, hat es nicht verstanden, die geschichtlichen Erscheinungen einer vergangenen Zeit in liebevoller Weise zu erfassen und zu würdigen. Was nicht mit der Schablone seiner Lehrsätze übereinstimmt, das verwirft er. Er ist ferner unberührt geblieben von der neuen Erweckung religiöser Gesinnung in dem Volke, wodurch das Gefühl wieder in sein Recht eingesetzt wurde gegenüber dem dürren Verstande und der Aufklärung, womit die rationalistischen Prediger die Religiosität zu befördern suchten. Endlich hat er keinen Sinn für die Poesie, welche in der kirchlichen Ueberlieferung steckt, wie er dies durch die Misshandlung der alten Kirchenlieder in den neuen Gesangbüchern hinreichend bewiesen hat. Was ist denn die „Vernunft“, womit die Rationalisten Alles zu beurtheilen unternehmen? Nichts Anderes, als jener „gesunde Menschenverstand“, wie man ihn nennt, das jeweilige Resultat philosophischer und historischer Bewegungen, welches eben darum ein wechselndes ist. „Es ist höchst verkehrt, dass dieser Menschenverstand in seiner blossen Unmittelbarkeit, ohne sich irgend aus dem Wesen des Geistes wissenschaftlich zu rechtfertigen, sich für das höchste Gesetz der Wissenschaft ausgeben will“ (cf. Kahnis: Innerer Gang u. s. w. II, 172). Freilich, wenn man nun fragt, was denn Hase für diesen in sich absterbenden Rationalismus vulgaris einsetzen wollte, so ist das Ergebniss

nicht sehr befriedigend. Es ist eben auch ein Rationalismus, nur ein vornehmerer, jener modificirten „Vernunft“ gemäss, wie sie durch die von Hase selbst erwähnten Einflüsse sich gestaltet hatte. Hase hat in dem Hutterus redivivus seiner Dogmatik ihre Stelle selbst hinter den Schülern und Anhängern Schleiermacher's Twesten, Nitzsch, Lücke angewiesen. Doch ist schon sein Religionsbegriff wesentlich von jenem Schleiermacher's verschieden. Ihm ist die Religion objectiver Weise: Mittheilung des Göttlichen an die Welt aus freier Liebe von Seiten der absoluten Persönlichkeit Gottes; subjectiv: das Streben zu werden wie Gott, welches an sich nie zum Ziele gelangend, als Liebe zu Gott theilnimmt an göttlicher Vollkommenheit. Es ist ein Eklekticismus, der allerdings an manchen Stellen, z. B. was das Verhältniss der christlichen Religion zur allgemeinen religiösen Entwickelung anlangt, den Zusammenhang mit Schleiermacher bekundet und das religiöse Gefühl in ein analoges Verhältniss setzt zur Erkenntniss, wie wir das bei de Wette gefunden haben.

4. Ein ähnlicher geistreicher Subjectivismus, nur getragen von einer mehr kirchlichen Gläubigkeit, begegnet uns bei Joh. Pet. **Lange**, geb. 1802, gest. als Professor der Theologie in Bonn 1884, der eine breit angelegte „christliche Dogmatik“, in 3 Theilen, Heidelberg 1849—52 (neue Ausgabe 1870), veröffentlichte. Lange erkennt es als eine durch Schleiermacher bewirkte Förderung an, dass er die Frömmigkeit als absolutes Abhängigkeitsgefühl bezeichne (I, 120), wie er denn selbst (S. 185) die Religion hervorgehen lässt „aus der unveräusserlichen Beziehung, worin der Mensch als der bedingte und bestimmte Geist zu dem ihn absolut bedingenden und bestimmenden Geiste stehe.“ Aber, fügt er hinzu (120), diese Förderung sei eine Calamität für Schleiermacher's System geworden dadurch, dass er die gewöhnliche Voraussetzung, als ob Bedingtheit und Freiheit sich ausschlössen, beibehalten habe. In Wahrheit verhalte sich die Sache ganz umgekehrt: „eben in der absoluten Bedingtheit des Menschen ist seine Freiheit begründet“. . . . „In der unbedingten Bedingtheit wird

der Mensch zu einer concreten Einzigkeit, und als solche wird er unerreichbar für das Zwingende aller endlichen Impulse. Die Einzigkeit ist als solche ein Universum im Kleinen, das sein Gesetz nicht von aussen empfangen, sondern in sich selber haben muss“ u. s. w. Gewiss hat Lange in dieser Hinsicht gegen Schleiermacher Recht; aber der Gegenbeweis selbst ist übel gerathen, da die relative Freiheit des Menschen keineswegs aus seiner schlechthinigen Bedingtheit allein und zunächst, sondern aus seiner Gottesebenbildlichkeit entnommen sein will. Lange's Dogmatik hat wenig Erfolg gehabt, namentlich wegen eines zuchtlosen Subjectivismus, der sich in geistreichen Einfällen und wunderlichen Phantasmen ergeht.

Bedeutender als J. P. Lange, aber hinsichtlich seiner subjectiven Gläubigkeit und seines freien Verhältnisses zu Schleiermacher mit ihm vergleichbar, ist **Richard Rothe,** geb. 1799 in Posen und gest. 1867 als Professor der Theologie in Heidelberg; eine reichbegabte, besonders auch speculativ veranlagte, zugleich poetisch gerichtete Persönlichkeit, ein Mann von so kindlichem Glauben, dass ihm nie ein Zweifel an der Realität des Wunders und der übernatürlichen Offenbarung beikam. Aber mit dieser edlen Einfalt seines Wesens und seiner Versenkung in die Speculation und in die Welt der Ideale hing ein hervorstechender Mangel zusammen: es fehlte ihm der praktische Blick und die Gabe, die Geister zu unterscheiden. Daher die eigenthümlichen Widersprüche, in die er sich verwickelte, ohne doch selbst ihrer bewusst zu werden. Derselbe Mann, der in seiner (sehr bedeutenden) Schrift „zur Dogmatik“ 1863 (2. Aufl. 1879) so streng an den Thatsachen des Wunders und der Offenbarung festhielt, nahm eine überaus kritische Stellung zur Schrift ein; er, dessen kindlich naive, innige Frömmigkeit, dessen theosophischer Zug in der Theologie dem Rationalismus diametral entgegengesetzt war, trat in seinen späteren Jahren dem Protestantenverein bei, von dem Gesichtspunkt ausgehend, dass die Christenheit der Gegenwart nur „an einen undogmatischen Christus mit voller innerer Wahrheit

glauben könne“. Mit offenen Armen ward er, den man den „Heiligen des Protestantenvereins“ nannte, hier aufgenommen; und es blieb ihm, anders als Mich. Baumgarten, der ja auch in wunderlicher Verirrung eine Zeit lang dem Protestantenverein sich zuwandte, erspart, des inneren Widerspruchs seiner Stellung bewusst zu werden. Dem Subjectivismus Rothe’s entsprach es, dass er sehr verschiedenen Impulsen Einfluss auf sich gestatte, ohne sich einem derselben vollständig hinzugeben. Schon der Zwanzigjährige war sich darüber klar, dass er das Bedürfniss habe, „sich Alles selbst zu construiren“ (Realenc. XVIII, 654). Von Schleiermacher fühlte er sich, als er in Berlin studirte, eher abgestossen als angezogen. Nichts destoweniger ist in Rothe’s Theologie, bei all seiner Originalität, eine gewisse Abhängigkeit von Schleiermacher unverkennbar. Seine Eintheilung der gesammten Theologie in speculative, historische und praktische entspricht wesentlich der früher besprochenen Schleiermacher’s in philosophische, historische und praktische. Rothe theilt die Ethik, gleich Schleiermacher, in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre, und rechnet es zu den unvergänglichen Verdiensten Schleiermacher’s, in dieser Gliederung der Ethik vorangegangen zu sein. Aber im Uebrigen geht nun Rothe seine eigenen Wege, und in mancher Hinsicht knüpfte er seine Speculationen an die Hegel’sche Philosophie an. Denn auf Speculation war sein innerster Trieb gerichtet, und diese aus dem eigenen Subject schöpfende, apriorische Speculation erinnert sehr wesentlich an den philosophischen Monismus. Allerdings unterschied dabei Rothe sehr bestimmt zwischen Philosophie und Theosophie, und wollte zwar der letzteren, nicht aber der ersteren in der Theologie Raum geben. In dem Vorwort zu Auberlen’s sehr lesenswerther Schrift über die Theosophie Ötinger’s (Tübingen 1847) weist er sich selbst die Stelle in der Theologie an. „Das kann ich voraussehen, dass, wenn mir überhaupt ein bescheidener Platz in dem grossen Hause der Theologie zugewiesen werden sollte, ich in das Kämmerchen der Theosophen zu stehen kommen werde, in die Nähe Ötinger’s. Ich gehöre auch

wirklich nirgends sonst hin und wünsche mir keine bessere Stelle. Mir soll innig wohl sein zu den Füssen des lieben Mannes; er aber wird mich wohl auch nicht von sich weisen, sind doch die eigentlichen *σκάνδαλα* seiner Lehre auch die meinen.“ In dem Hauptwerk Rothe's, seiner „theologischen Ethik“, zuerst 1845, dann in 2. Aufl. 1867 erschienen, in den beiden ersten Bänden noch von ihm selbst, in den 3 folgenden von Holtzmann herausgegeben, unterscheidet er zwei nach Ursprung und Wesen gesonderte Arten unsers Denkens, das empirisch reflectirende und das speculative. Jenes nimmt seinen Anlass aus der uns umgebenden materiellen Welt — das aposteriorische oder analytische Denken; das speculative dagegen nimmt seinen Anlass aus Dem, was wir unsererseits zur Beurtheilung der äusseren materiellen Welt hinzubringen, aus Dem, worin wir leben, weben und sind — das apriorische oder synthetische Denken. Für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der speculativen Gedanken hat das empirisch-reflectirende Denken die Probe und Controle zu übernehmen. Wenn nun Rothe in seiner Ethik, die er der speculativen Theologie zuweist und insofern zur Voraussetzung der Dogmatik macht (welche gänzlich der historischen Theologie zugehört), durchaus speculativ verfahren will, so unterscheidet er doch diese seine theologische Speculation bestimmt von der philosophischen. Nämlich das von der Thatsache des Ichbewusstseins ausgehende speculative Denken ist Philosophie; das von der Thatsache des Gottesbewusstseins ausgehende speculative Denken ist theologische Speculation, Theosophie. Rothe verhehlt sich nicht, dass diese beiden an irgend einem Punkte nothwendig einander begegnen müssen; aber immerhin zeigt die Unterscheidung, wie in seiner Weise auch Rothe der Forderung Schleiermacher's auf Trennung der Theologie und der Philosophie von einander Rechnung trug. Nun soll ja die Frömmigkeit nicht abhängen von dem grösseren oder geringeren Grade theologischer Speculation. „Die Frömmigkeit ist zunächst Sache der Empfindung, religiöses Gefühl“ — sie hat unmittelbare Selbstgewissheit. „Weil aber der wahrhaft Fromme nicht allein mit allen Empfindungen

und Trieben, sondern auch mit dem Verstande und dem Willen fromm ist, so ist das religiöse Denken, die religiöse Speculation für die Frömmigkeit ein unbedingt nothwendiges Lebensbedürfniss. Auf der anderen Seite hat die religiöse Speculation ihre Probe daran, dass sie mit dem wahrhaft frommen Gefühl übereinstimmt“ (Ludwig Fürst zu Solms, Uebersicht der theologischen Speculationen R. Rothe's, Wittenberg 1872, S. 1 u. 2). Die Weise des Denkens überhaupt vollzieht sich nach der Kategorie von Grund und Folge — und diese wird also auch bei jener theosophischen Speculation in Anwendung zu bringen sein. Man kann nicht läugnen, dass bei dieser weiteren apriorischen Speculation die Abhängigkeit von den monistischen Systemen oder wenigstens die Aehnlichkeit mit ihnen hervortritt. Das absolute Sein, für welches Rothe zwar den Ausdruck „Wesen“ gebraucht, aber so, dass er (wenigstens in der 2. Aufl.) den Ausdruck „Substanz“ ablehnt, ist reine Potenz — ein Begriff von Gott, der noch nicht religiösen Charakter an sich trägt; denn dieser vollzieht sich erst mit dem Begriff der Person, der hierin noch nicht enthalten ist. Rothe lehrt einen „Selbsterzeugungsprocess“ Gottes, bei welchem derselbe aus der reinen Potentialität in die Actualität übergeht, und auf welchen die Personsetzung Gottes zurückgeht. Hier tritt auch der Gedanke der göttlichen „Natur“ hervor, welcher Rothe mit anderen Theosophen gemein ist: natürlich nicht im Sinne irgend einer Materialität, sondern vom realen „Gehalt“ des göttlichen Wesens. „Als die absolute Einheit der göttlichen Persönlichkeit (des göttlichen Ich) und der göttlichen Natur ist Gott die absolute Person“ (Solms 6). Schon hier, bei diesem Selbsterzeugungsprocesse, also zeigen sich Spuren pantheistischer Speculation; und ebenso deutlich ist dieses bei der Lehre von der Schöpfung und von der Sünde. Die Kreatur, das von Gott gesetzte Nicht-ich Gottes, ohne der conträre Gegensatz Gottes zu sein, ist anfangslose Setzung Gottes — von einem zeitlichen Anfang des Geschaffenen kann nicht die Rede sein. Die zunächst von Gott geschaffene „reine Materie“ (die leeren Formen des Raumes und der Zeit)

wird von Gott schöpferisch differenzirt (sehr analog der Schelling'schen Darlegung), und die menschliche Persönlichkeit ist das Ergebniss dieses Differenzirungsprocesses. „Person ist die Einheit der Persönlichkeit und ihres Naturorganismus" (Solms 23). In diesem Zusammenhange begreift sich auch Rothe's Lehre von der Unvermeidlichkeit des Bösen in der Welt, welche mit der Hegel'schen verwandt ist. Beim Uebergang von dem rein sinnlichen Charakter des Menschen zur Persönlichkeit tritt die Sünde ein. Der Mensch kann sich diesen Uebergang nicht bahnen, ohne den animalischen, sündigen, noch durch die Materie obruirten Menschen als Mittelstufe zu setzen — die Möglichkeit des Ankämpfens wider die Sünde ist ja freilich zugleich damit gesetzt, und zur wirklichen Sünde soll die Einwilligung in dieselbe gehören. Aber damit ist die Unvermeidlichkeit der Sünde, insbesondere nach Seiten des ersten Ursprungs, nicht aufgehoben, und das Dasein des sündlichen Triebes vor der Einwilligung in die Sünde zeigt, in welchem Masse hier jener Trieb naturalisirt wird. — In noch stärkerem Masse tritt die Hinneigung zur monistisch-Hegel'schen Auffassung hervor in der Verhältnissstellung zwischen Staat und Kirche, wie sie Rothe in seiner Schrift über die „Anfänge der christlichen Kirche" 1837 vollzog und in der (viel späteren) Ethik im Wesentlichen aufrecht erhielt. Inmitten der immer grösser werdenden Spannung zwischen dem kirchlichen und dem staatlichen Leben, dem kirchlichen und dem bürgerlichen Gemeingeist konnte Rothe den Gedanken fassen und behaupten, dass eine schlüssliche Auflösung der Kirche in den Staat, eine Christianisirung des bürgerlichen Lebens eintreten werde. Man muss die ganze unpraktische Ideologie des Mannes in Anschlag bringen, um diese der Wirklichkeit in's Angesicht schlagenden Sätze psychologisch zu begreifen. Freilich „die Kirche ist im abnehmenden Mond", aber darum noch „nicht das Christenthum". Es ist nach Rothe „ein unbewusstes Christenthum", welches die Unkirchlichen in sich tragen. Wie Viele von diesen, welche das kirchliche Bekenntniss von Christo nicht zu dem ihrigen zu machen ver-

mögen, würden, wenn der Herr in Knechtsgestalt wieder erschiene, sich im tiefsten Herzensgrund zu ihm hingezogen fühlen. So sollten denn nach Rothe's Meinung auch die „Unkirchlichen“ zur Theilnahme an dem Leben der Kirche herangezogen werden. „Unsere Christenheit verlange, dass dem Antagonismus zwischen den humanen und kirchlichen Ideen und Bestrebungen, zwischen dem christlich-menschlichen (!) und dem christlich-kirchlichen (!) Gewissen ein Ende gemacht werde und dadurch wieder Harmonie in ihr Leben und ihr Christenthum komme“ (Realenc. XVIII, 660). Ein vortreffliches Ziel, in thörichter Weise von Rothe erstrebt. Man könnte es für Ironie halten, wenn er zur Verwirklichung desselben das „Gemeindeprincip“ proklamirt und hinzufügt, dasselbe bedeute nicht Herrschaft der Majoritäten, sondern „Herrschaft der christlichen Vernunft“. Es war wunderlich und bekundet eine gewisse ideologische Verranntheit, dass Rothe auch durch die weiteren Ereignisse vom Jahre 1848, in denen der tiefe Zwiespalt zwischen der grossen Masse des Volkes und der Kirche zu Tage trat, sich von seiner Einbildung nicht abwendig machen liess.

5. Wenn wir bei den zuletzt genannten Theologen ein freieres Verhältniss zu Schleiermacher wahrnahmen, welches nichts destoweniger seinen Einfluss erkennen lässt, so darf man dagegen unter den neuesten Vertretern der systematischen Theologie **Alex. Schweizer** (geb. zu Murten 1808, gest. als Professor zu Zürich 1888)*) als denjenigen bezeichnen, welcher am treuesten den Typus der Schleiermacher'schen Theologie festgehalten hat, ohne doch in sclavischer Abhängigkeit von ihm zu stehen. Mit grossem Scharfsinn und hervorragender Gabe systematischer Auffassung und Darstellung verbindet Schweizer ein ungewöhnliches Mass historich-dogmatischer Kenntniss, namentlich auf dem Gebiete der reformirten Theologie. Er gehört um deswillen zu den Dogmatikern der Gegenwart, welche vor Anderen gelesen zu werden verdienen. Sein nahes Verhältniss zu Schleiermacher bekundete Schweizer schon durch die Herausgabe

*) Prof. D. Alex. Schweizer von Dr. Paul Schweizer, Zürich 1889.

von Schleiermacher's Vorlesungen über philosophische Ethik unter dem Titel: „Entwurf eines Systems der Sittenlehre", Berlin 1835. Seine Eigenart aber als Systematiker trat zum ersten Male ganz hervor in der „Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt von Dr. Al. Schweizer", 2 Bde., Zürich 1844 und 1847. Mit exquisiter dogmatisch-historischer Gelehrsamkeit auf dem Gebiete der reformirten Theologie verbindet sich hier ein an Schleiermacher geschultes Talent der dogmatischen Zusammenfassung und Darstellung. Seit 100 Jahren, sagt er in dem Vorwort, sei die reformatorische Dogmatik nicht mehr bearbeitet worden. Ueber die Periode des Rationalismus habe sie geschwiegen, bis ihr Geist in Schleiermacher wieder kräftig einwirkte, aber hier für die unirte Kirche arbeitete. Er glaube an seinem Theile auch für die Union zu arbeiten, wenn er es unternehme, das dogmatische Lehrsystem des kirchlichen Lehrbegriffs der reformirten Confession wieder zu vergegenwärtigen. Es soll also zunächst nur eine historische Darstellung des reformirten Lehrbegriffs sein, aber doch so geordnet und bearbeitet, dass die innere Einheit dieses Lehrbegriffs, die Consequenz insbesondere, die er vor dem lutherischen voraushabe, hervortrete und die kritische Beurtheilung nicht ausgeschlossen sei. Hier nun wird die Schleiermacher'sche Grundanschauung, die Annahme schlechthiniger Abhängigkeit von Gott und das Bewusstsein desselben mit der reformirten Lehre von der Prädestination in den engsten Zusammenhang gebracht. „Die Grundlage der reformirten Confession," sagt Schweizer (I, 135) ist im Selbstbewusstsein die Bestimmtheit oder das Gefühl gänzlicher Abhängigkeit alles Daseienden und Geschehenden; im gegenständlichen Bewusstsein die Weltansicht, nach welcher Alles was da ist und geschieht, eine Selbstoffenbarung des Absoluten ist, welches als Grund alles Daseins Alles bestimmt oder durchdringt." Man sieht, wie jene ohne Weiteres von Schleiermacher herübergenommene Voraussetzung zu der altreformirten Prädestinationslehre stimmt, und wie dadurch Schweizer in die Lage kam, die Inconsequenz der luthe-

rischen Doctrin zu rügen. Dem gegenüber suchte freilich nicht ohne ein gewisses historisches Recht Joh. Heinr. Aug. Ebrard (geboren 1818, gestorben 23. Juli 1888) in seiner „christlichen Dogmatik", Königsberg 1851 und 1852 zu zeigen, dass doch die Prädestinationslehre keineswegs so principiell durchschlagend die reformirte Doctrin beherrschte, und liess die andere Seite hervortreten, welche jenes Princip abschwächte und unionistisch gesinnt der Melanchthonischen Richtung sich näherte. Sie war ja geschichtlich ebenfalls vertreten, wenn man auch zugeben muss, dass sie eine Abweichung von dem ursprünglichen reformirten Princip repräsentirt. — In der umfangreichen und auf den gründlichsten historischen Studien beruhenden Schrift: „die Centraldogmen der protestantischen Kirche", 2 Bde., Zürich 1854 und 1856, suchte Schweizer demselben Gedanken Ausdruck zu geben, der schon seine Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche beherrschte. Die allein consequente Doctrin ist die strict prädestinatianische, welche der Forderung der göttlichen Absolutheit und des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls genügt. Diese stricte Prädestinationslehre war es, von welcher gleichmässig die sächsischen wie die schweizerischen Reformatoren ausgingen. Die Schwankungen, welche in dieser Hinsicht auch in der reformirten Kirche eintraten, die Kämpfe, in welche namentlich Calvin verwickelt war und in denen er unentwegt die Prädestinationslehre aufrecht erhielt, werden mit grosser Akribie dargestellt, ebenso die spätere Modification dieser Lehre bei Amyraldus (1. H. d. 17. Jahrh.), welcher einen idealen Universalismus, wornach Gott alle Menschen möchte gerettet sehen, mit einem realen Particularismus, wornach er die Zahl der zu Errettenden von Ewigkeit her festgesetzt hat, zu verbinden suchte. Seiner Abneigung gegen die lutherische Doctrin giebt Al. Schweizer auch hier allenthalben Ausdruck. Dass die lutherische Kirche das Heil allein auf die göttliche Gnade gründete und doch die stricte Prädestination ablehnte, dünkte ihm unhaltbar. Er übersah, dass, wenngleich Luther und Melanchthon in ihrer Art auch von der Prädestinationslehre ausgingen, dies

nur ein Hilfssatz war, um die Unfähigkeit des Menschen zum Heil und die gratia sola zu begründen. Besonders ungerecht zeigt sich Schweizer gegen die C. F., dieses vielgeschmähte, aber wenig verstandene letzte Bekenntniss unserer Kirche, worin mit vollem Rechte, wie es einem Bekenntniss gebührt, die beiden Glaubensthatsachen zugleich festgehalten werden: dass nur die göttliche Gnade, die Auswahl und Vorherbestimmung der Grund unseres Heiles ist, und dass, wer verloren geht, lediglich selbst daran schuld ist. Das gereifteste Werk Schweizer's, in welchem sein eigenes dogmatisches Urtheil am Bestimmtesten und Klarsten sich aussprach, ist die zuerst vom Jahre 1863 an, dann in 2. Auflage 1877 erschienene „christliche Glaubenslehre" in 2 Bänden. Hier vereinigt sich die gründliche Kenntniss der älteren und neueren Dogmatik, insbesondere der reformirten, mit systematischer Virtuosität und der Gabe lichtvoller Darstellung, so dass in solchem Betracht diese Glaubenslehre zu den lesenswerthesten der neueren Zeit gehört. Und andererseits tritt hier die Verwandtschaft mit Schleiermacher am Deutlichsten hervor. „Glaubenslehre" wird das Werk von Schweizer genannt, im Unterschied von „Dogmatik", deren Zeit vorüber sei. Die alten Dogmen, welche den Inhalt der Dogmatik bildeten, sind aus dem Glaubensbewusstsein der Gegenwart verschwunden, und die „Glaubenslehre" schöpft aus diesem von der dogmatischen Fessel freigewordenen Glaubensbewusstsein der gegenwärtigen Gemeinde. In dieses dermalige Glaubensbewusstsein ist die heilige Schrift und die kirchliche Tradition (nach Ausscheidung ungeeigneten Materials) eingegangen: sie dauern in demselben fort als Bestimmtheiten des lebendigen religiösen Selbstbewusstseins. Gleiches gilt natürlich auch von den Elementen der Aufklärung, Bildung, Philosophie u. s. w. Man kann ja diesen Aufstellungen Schweizer's einen Sinn abgewinnen und eine Berechtigung zugestehen, insofern allerdings die Glaubenslehre den christlichen Glauben auf seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe darzustellen hat. Aber es wird sich eben fragen, wer denn und wo denn die Gemeinde ist, deren Glauben die Dogmatik darzustellen hat. Und da weist schon

die Unterscheidung von Dogmatik und Glaubenslehre, für die sich übrigens Schweizer nicht auf Schleiermacher berufen konnte, auf eine tiefe Differenz hin. Indessen die Verwandtschaft mit Schleiermacher, welche Schweizer selbst hervorhebt, liegt schon in dem systematischen Aufbau seiner Glaubenslehre. Es sind nämlich drei Haupttheile, in welche dieselbe sich gliedert: 1) die Grundlegung oder das christliche Glaubensbewusstsein in der evangelischen Kirche überhaupt, der apologetische Theil; 2) die in unserem frommen Bewusstsein enthaltenen Momente, welche den specifisch-eigenthümlichen Charakter des Christenthums noch nicht enthalten, der elementare Theil; 3) die specifisch-christliche Seite, der eigentlich christliche Theil. Während die beiden letzten Theile sich unmittelbar an Schleiermacher's Eintheilung der Dogmatik anschliessen, unterscheidet sich Schweizer von demselben dadurch, dass, was Schleiermacher als Voraussetzung der Dogmatik behandelt, die Apologetik, aus der, wie aus anderen Disciplinen, er nur „Lehnsätze“ herübernimmt, Schweizer als ersten Theil in der Glaubenslehre selbst behandelt. Doch hat er (gegenüber meinem Entwurf luth. Zeitschr. 1867, 209) in der 2. Aufl. (I, 93) bemerkt, dass dieser erste Theil den beiden anderen nicht völlig gleichartig sein, sondern nur „zur Zeit“ nöthig sein solle. Dort in dem ersten Theile begegnen wir jener Schleiermacher'schen Auffassung, wonach das fromme Abhängigkeitsgefühl als die Wurzel und das allgemeine Wesen der Religion bezeichnet und eine allmähliche Entwickelung desselben bis zum Monotheismus hin angenommen wird. Es liegt also jene folgenschwere Irrung zu Grunde, welche Schleiermacher theilte, dass unter den Begriff der Religion die christliche zu subsumiren, und dass alle anderen Religionen als untergeordnete Vorstufen zur christlichen zu betrachten seien, in welche sie auch geschichtlich „früher oder später“ aufgehen würden. Aber das ist selbst eine ungeschichtliche Annahme und eine solche, welche vom Standpunkte des Christenthums nicht aufrecht erhalten werden kann. Mit dieser Grundanschauung nun hängt die weitere, das ganze Werk beherrschende Ein-

theilung zusammen, dass zuerst von der natürlichen, dann von der Gesetzesreligion, zuletzt von der Erlösungsreligion die Rede sein soll. Dass hier der systematischen Construction zu Liebe abstrahirt wird von der geschichtlichen Wirklichkeit, sieht man gleich bei dem Ausgangspunkt, der „natürlichen Religion", von welcher Schweizer selbst gelegentlich bemerkt (I, 257, 1. A.), dass sie geschichtlich nirgend vorkomme. Es ist ein wirklicher Fortschritt, dass Ritschl neuerdings, wie ich es schon längst gethan, gegen dieses Hereinziehen der „natürlichen Religion", gegen die Zugrundelegung derselben Einspruch erhoben hat. Denn abgesehen davon, dass eine vom „frommen Naturgefühl" für sich allein bedingte und hervorgebrachte Religion nirgends existirt, kommt nun auch noch die Schwierigkeit in Betracht, dass die zweite Stufe, die „Gesetzesreligion" in keinem klaren, geschichtlich begründeten Verhältniss zur ersteren steht. Wie Schweizer bei der Naturreligion das Heidenthum, so hat er bei der Gesetzesreligion das Judenthum im Sinne. Hierbei beruht schon dieses auf einer unhaltbaren, dem christlichen Glauben widersprechenden Voraussetzung, dass das Heidenthum mit dem Judenthum auf gleiche Stufe der Vorbereitung zum Christenthum, zur „Erlösungsreligion" gestellt werden dürfte. Dazu aber kommt das Andere, dass doch die „Naturreligion", soweit sie im Heidenthum nachgewiesen werden kann, niemals ohne gesetzliche, sittliche Momente und Motive gewesen ist. Wiederum aber, da doch im Judenthum das positive Gesetz eingeordnet war in die Heilsvorbereitung, so hat es mit diesem Gesetz eine wesentlich andere Bewandtniss als mit den auf heidnischem Grund und Boden erwachsenen Gesetzen. Also allenthalben treten uns hier Abstractionen entgegen, die mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht zusammenstimmen und der Systematik zu lieb entworfen sind. Hierbei bringt nun der ursprünglich reformirte nicht minder wie der Schleiermacher'sche Standpunkt Schweizer's es mit sich, dass der Eintritt des Bösen als etwas Nothwendiges, von Gott Geordnetes erscheint: in der endlichen Welt könne ein werdendes Gute gar nicht sein, wenn nicht auch das

Böse geschehen könne; und solche reelle Möglichkeit gebe es nicht, ohne dass sie auch wirklich werde (I, 273, 1. A.). Also auch hier eine Abweichung von einer unzweifelhaften Glaubensthatsache, einer doctrinären Voraussetzung zu Liebe. Der Gedanke einer „Selbstbeschränkung“ in Gott, behufs der menschlichen Freiheit, wird von Schweizer weit weg gewiesen. Und ebenso wie hier der durch die Freiheit des Menschen bedingte Eintritt der Sünde geläugnet wird, so ein Eingreifen Gottes in die sündliche Entwickelung der Menschheit, welches im Vergleich mit dem schöpfungsmässigen Verlauf der Dinge als Wunder zu bezeichnen wäre. Es ist Alles natürlich angelegt, und auch die Erlösungsreligion, diese dritte Stufe nach der Naturreligion und der Gesetzesreligion, ist nicht einem übergreifenden, wunderbaren Rathschluss Gottes zu verdanken. Alle Menschen sind der Idee nach für die Erlösung empfänglich, factisch aber doch erst von dem Momente an, wo sie fürs Heilsleben geweckt erscheinen. Alles dieses ist in der „Ursächlichkeit“ Gottes begründet, „bei welcher wir uns beruhigen“. Hiernach erscheint es nun auch als vollkommen consequent, wenn der Eintritt der Erlösung nicht erst bedingt erscheint durch Christi Menschwerdung und Erlösungswerk, sondern derselbe innere Entwickelungsprocess, wie bei der Natur- und Gesetzesreligion setzt sich auch bei der Erlösungsreligion fort; diese ist „nothwendig in der Natur der Sache begründet“ (I, 324, 1. A.). Die Bedeutung der Geschichte des Christenthums ist diese, „dass die Idee in derselben sich verwirklicht“. Nämlich, wenn das Christenthum mehr sein soll als auch eine positive, obschon die relativ vorzüglichste Religion, wenn es über die ganze Menschheit sich verbreiten und nicht auch seinerseits wieder vergehen soll, so muss dasselbe alles lokal und temporell Beschränkte und insofern Positive abstreifen und nur Dasjenige beibehalten, was mit der Idee der vollendeten Religion übereinkommt. Also ein Destillationsprocess ähnlicher Art, nur etwas sublimer, als ihn früher auch die Rationalisten mit ihrer Ausscheidung des Lokalen und Temporellen vollzogen hatten. In welchem Masse nun diese Läuterung des positiven Christen-

thums und der daran geschichtlich angeschlossenen dogmatischen Anschauungen geschehen soll, mag man daraus abnehmen, dass alle die Dogmen, welche früher als Kern des Christenthums galten, von der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi, stellvertretender Satisfaction, Inspiration der heiligen Schrift jetzt aufgegeben werden sollen. Der darin enthaltene religiöse Glaube soll von den Dogmen unterschieden und aus ihnen befreit werden. Welches Mass von Willkür hierbei obwalten muss, bedarf kaum der Erwähnung; diese Willkür wird um so stärker sein, als die religiöse Idee, wornach die Ausscheidung erfolgen soll, eine unbestimmte, je nach den Zeiten sich wandelnde ist, so dass es in die Hand jedes einzelnen Dogmatikers gelegt wird, wie er den Läuterungsprocess sich will vollziehen lassen. Man sieht hier am Deutlichsten, wie die Wege Schleiermacher's, der von dem Rationalismus hinweg zur Kirche zurücklenkte, verlassen und die umgekehrte Richtung eingeschlagen wird. Noch am Meisten hält Schweizer den Schleiermacher'schen Typus inne bei der Gotteslehre, indem er die göttlichen Eigenschaften stufenweise im Reflex der Natur, der sittlichen Welt und des Heilslebens sich erschliessen und dann wieder zur Einheit in Gott sich zusammenschliessen lässt. Dagegen tritt in der Christologie, auf welche wir noch in der Kürze unsern Blick richten wollen, ein deutliches Herabsinken von der Position Schleiermacher's ein. Es erinnert wesentlich an jene metaphysischen Constructionen, wie sie in der Hegel'schen Schule üblich waren, und wie sie neuerdings bei Biedermann am Schärfsten ausgeführt sind, dass auch nach Schweizer die historische Person Christi nicht zusammenfallen soll mit dem Princip der Erlösungsreligion. Das Princip der Erlösungsreligion, welches in Jesu zum vollendeten geschichtlichen Ausdruck kam, war bereits, wenn auch verhüllt, vorhanden und wirksam auf den Vorstufen vor dem Gesetz und unter dem Gesetz. Also davon soll nicht die Rede sein, dass Christus „die Erlösungsreligion erst von sich aus erzeuge oder ihr die Heilskraft für die Sünder erst leihe und in Gott oder seiner Weltordnung eine Abänderung wirke, vielmehr trägt sie das Heil

in sich selbst gemäss der Natur der Dinge oder kraft des ewigen Rathschlusses“. „Wenn wir die Vollendung des religiösen Lebens, so heisst es anderwärts (II, 105), darin erkennen, dass der Mensch Gottes und Christi Geist in sich walten lasse, so ist dieses einerlei mit der gottmenschlichen Idee, welche Christus in demselben vollen Masse in sich verwirklicht, in welchem er die Religion vollendet in sich trägt“. Hier zeigt sich am Meisten die Berührung mit Schleiermacher's Vorstellung von der „Urbildlichkeit“ Christi: Christus ist centraler Weise, was wir ein Jeder nur an seinem Theile und nur durch ihn werden können. Die erlösende Liebe ist „in ihm geradezu Fleisch geworden“, und er „ist darum Gottes eingeborener d. h. irgendwie einziger Sohn“. Von irgend einer persönlichen Präexistenz ist dabei begreiflich nicht die Rede; das gehört zu dem früheren „Denkapparat“, den wir zu beseitigen haben. Von einem Erlöserverdienst Christi kann ebensowenig die Rede sein; dergleichen gehört zu den Erbresten des pharisäischen Rabbinismus. Und während schon hier in der Stellung zur Schrift ein Herabsinken von der noch im Ganzen festgehaltenen Schleiermacher'schen Position sich kundgiebt, so tritt dasselbe noch viel bestimmter in der Frage nach der Sündlosigkeit Christi hervor. Wir wissen, wie mangelhaft die Doctrin Schleiermacher's in dieser Hinsicht war, wie wenig Schleiermacher nach seinen anthropologischen und sonstigen Voraussetzungen die von ihm behauptete „Unsündlichkeit“ Christi wirklich festhalten konnte. Diese „Unsündlichkeit“ Christi nach Schleiermacher wird von Schweizer als eine unbiblische Extravaganz verworfen, und zwar namentlich deswegen, weil Schleiermacher dabei das johanneische Christusbild zu Grunde gelegt habe. Dieser Schleiermacher'schen „wesentlichen Unsündlichkeit“ setzt Schweizer mit einem an sich wenig unterschiedenen Ausdruck Christi „Sündlosigkeit“ entgegen. Er hätte es nicht thun sollen, da er Christum ausdrücklich mit den Jüngern das Vaterunser, mithin auch die fünfte Bitte um Vergebung der Schuld beten lässt. Christi Sündlosigkeit, sagt er (II, 93), kann nur abgeleitet werden aus seiner kraft Anlage und

Entwickelung ihm eigenen Fähigkeit, in dem heiligen Christusberuf aufzugehen und an diesem ein höheres geheiligtes Ich zu gewinnen. Um dieses Berufes willen, in welchem Christus gänzlich aufging, war er überall erhaben über die Lockungen des sinnlichen Lebens, über die gemeinen Versuchungen sinnlicher Lust oder Unlust — (Renan's Frivolitäten werden bei dieser Gelegenheit von Schweizer scharf zurückgewiesen) „aber gerade das Einswerden mit der zur Gottessohnschaft gesteigerten Christusidee erzeugte eigenthümliche, nur für Christus vorhandene Versuchungen — Versuchungen des Ehrgeizes und der Herrschsucht. Nirgends jedoch finden wir eine Spur, dass Christus diesen Versuchungen je unterlegen wäre". Wenngleich vollständige Nachweisung seiner Sündlosigkeit schon um deswillen nicht möglich ist, weil seine ganze Jugendzeit geschichtlich unbekannt geblieben ist. Indessen urtheilt Schweizer in ähnlicher Weise wie Keim (die religiöse Bedeutung der Grundthatsachen des Lebens Jesu), es sei keine Spur in dem späteren Leben Jesu vorhanden, aus welcher Erinnerung an frühere Uebertretung oder Reue darüber erkennbar wäre. Man kann bei dieser Darlegung den Ernst der Gesinnung Schweizer's anerkennen; aber es darf nicht übersehen werden, dass Schweizer die Versuchungen, über welche er Christum obsiegen lässt, nicht bloss von aussen an ihn herantreten, sondern sehr wesentlich auch innerlich in ihm entstehen lässt. Die Versuchungsgeschichte war ein innerer Vorgang, bei welchem Christus sich vor seinem Auftritt der „volksbeliebten fleischlichen Messiasidee" erwehrte, die Messianität „reinschälte". In diesem Falle kommen wir nun doch über das Dasein innerer Gelüste nicht hinweg, wenngleich Christus sich ihrer erwehrt hat. Aber wenn nun Schweizer auch diese Versuchungen der „fleischlichen Messiasidee" als von Christo leicht überwundene bezeichnet, so urtheilt er doch anders über die Kämpfe, welche der Ausgang seines Wirkens ihm bereitete. Hier, wo es sich nicht bloss um leibliche Qualen handelte, sondern ganz wesentlich um geistige, das Gefühl des „von Gott Verlassenseins", der Erniedrigung und des aus dem Kreuz hervor-

gehenden Aergernisses, die Sorge um die dem Erlebniss noch wenig gewachsenen Jünger etc., hier lagen die hauptsächlichen Versuchungen, mit denen Christus ernstlich zu kämpfen hatte, denen er nur kämpfend obsiegen konnte. — Man sieht, so sehr gerade an dieser Stelle die ernste theologische Gesinnung Schweizer's hervortritt, woran es liegt, dass er nicht zur klaren Entscheidung kommt. Er hätte schärfer zwischen inneren und äusseren Versuchungen scheiden, er hätte die Initiative der Versuchungen nach aussen verlegen müssen, unbeschadet ihres innerlichen Eindringens. Schweizer negirt den Bericht der Schrift von Jesu ausserordentlicher Geburt, und darum ist es ihm von vornherein unmöglich, Jesum dem Zusammenhang und der Infection des sündigen Geschlechtes zu entnehmen. So steht denn Christus trotz der ihm zugeschriebenen Prärogative doch auf dem Niveau der schuldbewussten Menschheit, und wenn in seinen Selbstaussagen Uebermenschliches vorkommt, so muss man untersuchen, „wie weit das Messiasbewusstsein seine Tragweite erstreckte, und wie weit allfällig übertreibende Berichterstattung in Abzug käme". Eine bequeme Manier, sich der entgegenstehenden Zeugnisse zu entledigen! Indem Schweizer die Uebertreibung auf die Berichterstatter schiebt, fällt er nun ganz in die Weise der rationalistischen Exegeten zurück, welche die neutestamentlichen Aussagen soweit zurecht zu schneiden bestrebt waren, dass sie zu ihren dogmatischen Aufstellungen passten. Beachten wir, dass Schweizer von vornherein die Möglichkeit des Wunders bestreitet und schon darum die Erlösungsreligion als die nothwendige und natürliche Fortsetzung ihrer beiden Vorstufen ansehen muss. Um deswillen wird auch die leibliche Auferstehung Christi geläugnet. Es waren Christophanien, welche den Jüngern dazu dienten, „trotz der Kreuzigung Christi wieder zuversichtlich an ihn zu glauben und seines herrlichen Lebens bei Gott gewiss zu werden". Das Nähere muss man der Exegese überlassen. Man darf ja, indem man Schweizer's Glaubenslehre noch einmal im Ganzen überblickt, zugestehen, dass er die Kluft, welche bei Schleiermacher zwischen den religiösen Gemüthszuständen

und den Glaubensthatsachen vorhanden ist, in seiner Weise überbrückt, wenngleich principiell nicht beseitigt: er erkennt die objectiven Realitäten des Glaubens an. Aber trotzdem kann man nicht sagen, dass seine Stellung zum positiven Christenthum eine befreundetere geworden sei als bei Schleiermacher. Im Gegentheil wird man Schweizer vielmehr als Vertreter der negativen Elemente in Schleiermacher's Theologie zu bezeichnen haben. Fragt man nach den letzten Gründen dieser negativen Stellung, so wird man auf die Beurtheilung der Sünde in erster Linie hinzuweisen haben. Schweizer weiss Nichts von Erbsünde, und dass das Schuldbewusstsein, um getilgt zu werden, Gotte gegenüber einer Sühnung bedürfe, ist ihm eine Thorheit. Alles wird auf das subjective Gebiet geworfen; wir haben mittelst unserer Reue die Sühnung und Genugthuung zu leisten, und wenn wir dann auf Gottes Gnade vertrauen, kommt uns Gott mit seiner Gnade liebend entgegen. Es ist vollkommen begreiflich, dass Schweizer nun auch in der Lehre vom Gebet den Spuren Schleiermacher's folgt. „Es wird," sagt er, „auf jedem besonnen überlegten Standpunkt unmöglich sein, sich Gott als ein Wesen vorzustellen, welches durch menschliches Bitten bestimmbar zu irgend einer Action genöthigt oder gestimmt werden könnte, die nicht in seinem Plane läge" (II, 2, 344). Es wird als eine Phrase der modernen Orthodoxie bezeichnet, „man bedürfe einen Gott, der Wunder thut und Gebet erhört, als ob diese Herren Anspruch hätten auf ihren Anliegen zu lieb geschehende Wunder" u. s. w. Begreiflicher Weise zeigt nun auch die Eschatologie ähnliche Schwankungen, wie wir sie bei Schleiermacher wahrgenommen haben.

Es ist bedeutsam, dass Schweizer trotz des hervorragenden Charakters seiner Glaubenslehre, wornach sie in der That eine der ersten Stellen unter den systematischen Leistungen der Gegenwart einnimmt, doch keinerlei Nachfolger darin gehabt hat. So entschieden die Impulse der Schleiermacher'schen Theologie auch jetzt noch fortwirken, so wenig haben die principiellen Grundlagen derselben, auf

welchen auch Schweizer noch steht, sich als tragkräftig erwiesen. Während die kirchlich erneuerte Theologie den positiven Impulsen Schleiermacher's folgend mehr und mehr seine Spuren verliess, so geschah Aehnliches, nur nach der anderen Seite von denen, welche das Heil der Theologie in der Erneuerung Kantischer Lehrsätze suchten. Es ist charakteristisch, dass Ritschl Schleiermacher für das Auftreten der pietistisch-orthodoxen Theologie verantwortlich macht. Und neben der Schleiermacher'schen Richtung zeigte auch die von dem philosophischen Monismus bedingte, insbesondere von Hegel ausgehende noch eine solche Lebenskraft, nicht bloss auf systematischem, sondern zunächst auf exegetisch-historischem Gebiete, dass wir dieser für einige Zeit uns zuzuwenden veranlasst sind.

III. Die von der neueren, insbesondere monistischen, Philosophie bestimmte Theologie.

§ 12. Jene tief und weitgehende Geistesbewegung, welche seit Kant auf philosophischem Gebiet entstanden war, musste nothwendig auch die Theologie in ihre Kreise ziehen. Ja man konnte eine Zeit lang, wie man an dem Beispiel von Carl Daub und Philipp Conrad Marheineke ersieht, dem Wahne sich hingeben, auf dem Wege monistischer Lehre eine wirkliche Erneuerung der kirchlichen Theologie zu erzielen. Vornehmlich David Friedrich Strauss und Ludwig Feuerbach haben diesem Wahne ein Ende gemacht. Nicht geringer, ja vielmehr nachhaltiger war der Einfluss, welchen die Principien der Hegel'schen Philosophie durch die kritische Schule Ferdinand Christian Baur's auf die exegetische und die historische Theologie ausübten. In neuester Zeit sind es die Werke von Aloys Emanuel Biedermann und Otto Pfleiderer, welche die Fortdauer jener philosophischen Impulse, in mehr positivem Sinne, bekunden. Aber es ist nicht zu läugnen, dass diese Richtung gegenwärtig im Niedergang begriffen ist, einmal um deswillen, weil sie dem neuerwachten kirchlichen Geiste nicht genügen konnte, sodann aber wegen des siegreich vordringenden Realismus und Empirismus und in Folge der auch in die Theologie eingedrungenen Erneuerung des Kantianismus.

1. Schleiermacher und Hegel haben die letzten Jahre ihres Lebens beide in Berlin verlebt, der eine an der Spitze der theologischen, der andere an der Spitze der philosophischen Facultät. Aber, wie schon früher erwähnt, selten haben sich zwei bedeutende Menschen innerlich so abgestossen, wie diese. Dem ganz in der Welt der Objectivität lebenden Hegel war die Gefühlstheologie Schleiermacher's gründlich zuwider. Als Schleiermacher's Glaubenslehre (1821) erschienen war, erklärte Hegel in der Vorrede zur Religionsphilosophie seines Schülers Hinrichs (1822): „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, und hat solches keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu sein, so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am Stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird.“ Niemals wohl hat man von einem philosophischen System höher gedacht und Höheres erwartet, als von dem Hegel'schen, welches eine Zeit lang das alleinherrschende in weiten Kreisen der gelehrten Welt war. Als Hegel im Jahre 1831 an der Cholera starb, da sagte Marheineke an seinem Grabe (cf. Kahnis a. a. O. II, 178): „wer so wie dieser König im Reiche des Gedankens einen neuen Bau des Wissens gegründet hat auf dem unwandelbaren Felsen des Geistes, der hat sich eine Unsterblichkeit errungen, wie Wenige.“ Und über alles Mass hinaus ging, was ein anderer von Hegel's Schülern hinzufügte: „Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befestigen sei fortan unser Beruf. Zwar wird kein Petrus aufstehen, welcher die Anmassung hätte, sich seinen Statthalter zu nennen; aber sein Reich, das Reich des Gedankens, wird sich fort und fort, nicht ohne Anfechtung, aber ohne Widerstand ausbreiten; den erledigten Thron Alexander's wird kein Nachfolger besteigen, Satrapen werden sich in die verwaisten Provinzen theilen, aber wie damals die griechische Bildung, so wird die deutsche Wissenschaft, wie Hegel sie in mancher durchwachten Nacht bei stiller Lampe ersann und schuf, welterobernd in dem Gebiete der Geister werden.“

2. Es ist anders gekommen als diese Männer erwartet hatten. Zwar wird diese Philosophie für immer eine der grössten Leistungen des menschlichen Geistes sein, und die Ignoranten, welche über sie spotten, werden daran Nichts ändern. Aber der Hochmuth kam auch hier vor den Fall. Das Reich der Wahrheit ist viel zu gross, als dass ein Einzelner, wär's auch der Begabteste, es mit seinem System zu umspannen vermöchte. Willkürliche Hypothesen mussten die mangelnde Erfahrung ersetzen und wurden um so schneller als solche erkannt, je mehr nach dem idealistischen Aufschwung der Realismus und die exacte Forschung an dessen Stelle trat. Vorläufig schien es allerdings, als ob die Hegel'sche Philosophie in einem befreundeten Verhältniss zum Glauben und zur Kirche stünde. Hegel selbst trat in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie und sonst auf diese Seite, und die dialektisch-schillernde Ausdrucksweise liess die Kluft zwischen seiner und der christlichen Auffassungsweise nicht deutlich an's Licht treten. Es waren hervorragende Theologen, welche sich auf diese Seite stellten. Unter ihnen an Geist und Charakter wohl der bedeutendste Karl **Daub,** geb. 1765 in Kassel, gest. 1836 als Professor der Theologie in Heidelberg. Kurz vor seinem Tode schrieb er an seinen jungen Freund Rosenkranz: „Ferien, sagen Sie, hat der alte Mann noch keine Ferien für immer? Nein, mein werther Freund, noch nicht; auch verlange ich keine und wünschte womöglich docendo auf dem Katheder zu sterben". Wörtlich ging ihm dieser Wunsch in Erfüllung. Nicht lange nachher — er hatte soeben auf dem Katheder die Worte gesprochen: das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel grösstes aber ist die Schuld — ward er vom Schlage gerührt und musste nach Haus getragen werden, wo er wenige Tage darauf, noch in seinen Delirien docirend, starb. Man hat es Daub wohl vorgeworfen, dass er die wechselnden philosophischen Systeme mit seiner Zustimmung begleitete und von Kant ausgehend zu Schelling und zuletzt zu Hegel sich forttreiben liess. Aber wenn das wohl nach der einen Seite hin als Mangel an Selbständigkeit und Originalität angesehen

werden darf, so war's doch auf der anderen Seite ein Beweis seiner rückhaltlosen Hingabe, ja ein Zeichen von geistiger Beweglichkeit und Energie, dass er es vermochte, all jene philosophischen Systeme innerlich durchzuleben. Wie nahe er, namentlich während seiner Schelling'schen Periode, dem positiven christlichen Glauben trat, mag man aus seinem „Judas Ischarioth" ersehen, oder „Betrachtungen über das Gute im Verhältniss zum Bösen" (1816 und 18, unvollendet), worin er den Ursprung des Bösen auf ein persönliches Wesen, den Satan, zurückführte, den Urheber aller feindseligen Potenzen in der Natur wie in der Menschenwelt, „das wundervollste Scheusal in der Schöpfung", welches in Judas Ischarioth, dem Gegenbilde Christi, Fleisch ward. Die persönliche Berührung von Daub mit Hegel in Heidelberg förderte seinen Uebergang in dessen philosophische Anschauungen. Nun suchte er mit aller Energie, hierin ähnlich den mittelalterlichen Scholastikern, das Christenthum denkend zu durchdringen und die Bekenntnissschriften zu rechtfertigen. Freilich wurde er in der Darstellung immer härter und ungeniessbarer, wie das namentlich in der dem Andenken Hegel's gewidmeten Schrift: „die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens", 1835, sich zeigt; „so muss der schreiben, sagt Strauss in seiner Charakteristik Daub's, welcher nicht verstanden, nicht gelesen sein, auch ohne Wirkung bleiben will". Aber er fügt hinzu, dass alle diese Fehler „keine asthenischen, sondern sthenische" seien. Die Schrift ging insbesondere aus dem Aerger darüber hervor, dass man je länger je mehr derjenigen Versöhnung von Philosophie und Theologie widerstrebte, wie sie Daub meinte und vertrat. Er sah darin nicht bloss einen wissenschaftlichen, sondern zugleich einen sittlichen Fehler („Selbstsucht"). Geniessbarer waren die nach seinem Tode von Marheineke und Dittenberger herausgegebenen Vorlesungen: „Prolegomena zur Dogmatik" und „Vorlesungen über die Dogmatik" 1838. Man darf wohl sagen, dass Daub unter den unmittelbaren Schülern und Anhängern Hegel's in der Theologie der tiefste und bedeutendste war, völlig überzeugt

von der Möglichkeit und Nothwendigkeit, das Christenthum mit jener Speculation zu durchdringen und wissenschaftlich zu begründen. Er ist daran auch nicht irre geworden, trotzdem er die Kritik dieser Richtung durch Strauss (in dessen „Leben Jesu") noch erlebte. — Persönlich und wissenschaftlich nahe stand dem Heidelberger Daub der zuletzt in Berlin wirkende Philipp Conrad **Marheineke,** geb. zu Hildesheim 1780, gest. 1846 als Professor der Theologie in Berlin, vorübergehend 1805—7 auch in Erlangen (1805 noch preussisch). Mit Daub hat Marheineke schon insofern Aehnlichkeit, als auch er von den philosophischen Bewegungen seiner Zeit sich hinreissen liess und aus dem Schelling'schen Lager, dem er zuerst angehörte, in das Hegel'sche überging. Er entwickelte eine bedeutende literarische Thätigkeit und zeichnete sich vor Daub durch grössere Leichtigkeit in der Darstellung aus. Von seinen literarischen Werken nenne ich insbesondere die durch das Reformationsjubiläum vom Jahre 1817 angeregte „Geschichte der deutschen Reformation", zuerst 1816 in 2 Bänden erschienen, dann in 2. Auflage 1831—34 in 4 Bänden, ein auch gegenwärtig noch lesenswerthes Werk, geschrieben im bewussten Gegensatz zu dem seichten Planck'schen Pragmatismus, in strenger Objectivität und markiger Sprache, mit Verzicht auf persönliche Zuthaten, Reflexionen und Hypothesen. Vor Allem aber interessiren uns hier die dogmatischen Arbeiten Marheineke's, in denen sich seine philosophischen Wandelungen und deren Einfluss auf seine Theologie am Meisten kund geben. Ganz noch auf Schelling'schem Standpunkte stehend, veröffentlichte er im Jahre 1819 die „Grundlehren der christlichen Dogmatik", wogegen die 2. Auflage vom Jahre 1827 völlig den Hegel'schen Typus erkennen lässt. Die nach seinem Tode erschienenen Vorlesungen über Dogmatik (1847 von Matthies und Vatke herausgegeben) tragen wesentlich denselben Charakter an sich wie die 2. Auflage. Will man einen lebendigen Eindruck dieser philosophisch gerichteten Dogmatik gewinnen, so mag man insbesondere die 1. Auflage vom Jahre 1819 in Betracht ziehen. Hier findet sich allenthalben die übrigens

von Marheineke auch während seiner Hegel'schen Periode und bis zuletzt festgehaltene Ueberzeugung, dass die von ihm vertretene Philosophie in völligem Einklange mit der Lehre des christlichen Glaubens stehe. Ein mysteriöses Halbdunkel ist über das Ganze ausgebreitet, durch welches die Differenz des Glaubens von der monistischen Philosophie verhüllt ist, so jedoch, dass hie und da die Gedanken der Identitätslehre hindurchscheinen. Lassen wir einige der dogmatischen Aussagen Marheineke's an uns vorübergehen. „Die Frage nach dem Ursprung aller Religion ist eins mit der Frage, wie findet die Vernunft Gott in sich? Jede wahre Idee Gottes, d. h. die Idee Gottes, wahrhaft sich bewährend in dem menschlichen Geiste, zwingt uns, Gott uns zu denken als den, in welchem auf das Vollkommenste eins ist das Sein und das Denken. Die ewigen Gedanken, welche ihre Realität im Sein Gottes haben, nennen wir Ideen. Sie, obgleich nicht Gott selbst, sind in Gott und hiermit göttlich. Die menschliche Seele ist ursprünglich nichts Anderes als ein Gedanke Gottes: gedacht von Gott ist sie nur; ihre Realität besteht allein darin, eine Idee Gottes zu sein. Ohne so ein göttlicher Gedanke zu sein, könnte menschliche Vernunft Gott gar nicht denken. Wahrhaft ist sie selber nur, insofern sie Gott in sich findet und sich in Gott." — Es sind offenbar sehr bedeutsame Wahrheiten, welche Marheineke in diesen Sätzen ausspricht. Sie zeigen uns die starke Seite des Monismus. Aber ebenso gewahren wir hier schon jenes Schweben und Schwanken, welches über die Differenz des göttlichen und des menschlichen Geistes uns im Unklaren lässt. Deutlicher tritt das Identitätssystem an den Tag, wenn bei der Verhältnissstellung zwischen Gott und der Welt der Begriff der Schöpfung im stricten Sinne des Wortes verschwindet. „Wie das Sein der Grund alles Werdens, so ist Gott der Grund oder der Schöpfer der Welt. Sofern die Welt sich den Sinnen darbietet und dem menschlichen Verstande in dem Werden und Gewordensein aller Dinge, scheint sie nur sich selbst ihren Ursprung zu verdanken Eben dieses ihr blosses Scheinen ist nicht ihr Sein, ist ihr Nichtssein oder

Nichts. Dagegen die göttliche, wahrhaft seiende Welt liegt aller erscheinenden nur zu Grunde. Göttlich ist solche Welt, insofern sie in Gott ist, ohne Gott selbst zu sein." Das letzte Wort ist damit noch nicht ausgesprochen; aber man sieht doch, wie hier die Welt lediglich als ein „Anderssein" des absoluten Geistes gedacht wird, ohne dass es zu einer Schöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes kommt. Von einer Schöpfung in der Zeit ist daher bei Marheineke nicht die Rede: „mit Gott, dem schaffenden Urwesen, ist auch sie, die geschaffene, da". Eigenthümlich ist, wie Marheineke auch in der Lehre vom Satan mit Daub sich berührt und hier das Identitätssystem einigermassen durchbricht. „Das Böse im Menschen ist aus dem Urbösen geworden, aus dem Satan. Als ein ursprünglich von Gott geschaffener Geist, ist dieser von Gott abgefallen dadurch, dass er begehrte, absolut in sich selbst, d. h. hiermit ausser Gott zu sein." Das Böse, an sich nur Negation und Privation, ist doch etwas Positives zugleich und Realexistirendes, insofern es an dem Seienden und Freiwollenden gefunden wird. Freilich ist es dem Menschen nicht gegeben, von der Gott widerstrebenden That des ersten Abfalls von Gott in ihrer ganzen Grösse und Folge einen Begriff zu haben. Das Wesen Gottes, da er das reinste Licht ist, kann der Mensch aus dem Licht in sich weit eher erkennen: aber aus aller Dunkelheit in sich kann er sich keinen Begriff bilden von der Finsterniss, der dieser adäquat und doch zugleich lichtvoll wäre, mithin den eigentlichen Grund des Bösen, da er ein Abgrund und Ungrund ist, nicht erkennen." Es ist häufig so, dass die Consequenz der Systeme bei der Lehre vom Bösen scheitert. So auch hier. Nur bei einem klaren Begriff der Schöpfung ist das Böse erklärlich, und den hat Marheineke nicht; ebenso aber liegt hier eine Abweichung vom Identitätssystem Schellings vor, da das Böse hier nicht aus Gott selbst, dem „dunkeln Grunde" in Gott, „der doch nicht Gott selbst ist", abgeleitet wird. — Dagegen tritt der Anschluss an Schelling wieder sehr deutlich dort hervor, wo Marheineke die Menschwerdung des Sohnes Gottes dogmatisch zu fixiren sucht. „In und mit

dem Factum der Menschwerdung des Sohnes Gottes wurde es auch klar und offenbar, dass das Geheimniss selbst zu allen Zeiten und unter allen Völkern seinem Gegenstande nach vorhanden, nur ihnen selbst verborgen und ein Geheimniss gewesen sei. Unbewusst und unerkannt wohnte es ihnen ein, weil es vor der factischen Offenbarung desselben nirgends zur ganzen und vollen Klarheit kommen konnte.“ (Das ist genau dasselbe, was Schelling in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums ausspricht.) Und nun ist es charakteristisch, wie mit der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes umgesprungen wird. Sie kann eigentlich nicht von dem Sohne Gottes, sie kann nur von der Menschheit gelten, sofern sie für ihn geboren wurde. „Denn der, welcher der ewige Sohn Gottes ist, konnte als solcher nicht geboren werden; es muss also wohl der Mensch sein, der ihm geboren wird. . . . Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist nichts Anderes als die vollkommenste Menschlichwerdung des vollkommensten Bewusstseins Gottes, eine Heiligung und Durchdringung der menschlichen Natur mit unmittelbar göttlichem Leben. . . . Sonach ist der Begriff vom Gottmenschen der von einem Menschen, dessen Bewusstsein Gottes von demjenigen, wie es Gott von sich selbst hat, nicht wesentlich verschieden ist. Es beruht demnach dieses Dogma auf der Vorstellung von der Religion, die aus Gott ist, sofern sie nun auch die Menschheit so innig durchdrungen und sich angeeignet hat, dass ihr, der Menschheit, Gott selber, d. h. Gott, der aus Gott ist, d. h. der Sohn Gottes, oder was das Nämliche, das Bewusstsein Gottes aus Gott, oder die Religion, diese göttliche Natur (!), im eigentlichsten Sinne zur andern Natur geworden ist.“ Dies ist wohl die grösste Taschenspielerei, welche mit dem Dogma vorgenommen werden kann, und man entschliesst sich schwer zu glauben, dass es Marheineke (wie doch wirklich der Fall war) ernst damit gewesen sei. Hiernach ist es nun auch einigermassen begreiflich, wie sich Marheineke über die Himmelfahrt Christi ausspricht. Denn auch in ihr muss ja ein dem Princip der Identitätsphilosophie entsprechender Sinn liegen. „In der

Himmelfahrt des Herrn wird uns zu verstehen gegeben die Lehre: dass die Religion, die ihren Ursprung aus Gott hat, nicht auf der Erde ihres Bleibens hat, sondern nothwendiger und ewiger Weise dahin zurückgeht, von wo sie ausgegangen (!).“ „Das Subject der Himmelfahrt ist allein die menschliche Natur“ (wie das der reformirten Anschauung entspricht, hier aber im monistischen Sinne verstanden sein will). Erst im dritten Theile seiner Dogmatik („vom Geiste“) kommt nun Marheineke zur Lehre von der Dreieinigkeit, die ja in den monistischen Systemen als des Räthsels Lösung angesehen wurde. Nach christlicher Auffassung gilt die Trinität als Mysterium, welches nur auf Grund der Thatsachen des Glaubens einigermassen erfasst und gelichtet werden kann. Hier dagegen wird mit kühner Hand in das Mysterium hineingegriffen und dasselbe seines Geheimnisses entleert. „Jede sich selbst getreue theologische Erkenntniss des göttlichen Wesens führt unfehlbar (!) zur Erkenntniss desselben als eines dreieinigen. Nur sie entspricht der Vernunft, weil nur sie der Natur ihres Gegenstandes entspricht.“ Das war jene wissenstrunkene Weisheit, die nun in ihrer Art ebenso auf die Vernunft sich stützte, wie dies früher der Rationalismus gethan, und darum ebenso zu Schanden ward. Man weiss, dass in diesen monistischen Systemen die Dreieinigkeit dazu gebraucht oder vielmehr gemissbraucht wurde, den Process des absoluten an sich unpersönlichen Geistes darzustellen. — Man muss sich in der That in die damalige Zeit mit ihrer philosophischen Schwärmerei hineindenken, um es einigermassen zu begreifen, dass nach der Meinung jener Theologen in diesen und ähnlichen dialektischen Exercitien, wie sie dann auch in der Hegel’schen Schule geübt wurden, der Inhalt des kirchlichen Dogmas reproducirt werde. Und doch war das bei einer Anzahl nicht unbedeutender Männer der Fall, welche man unter dem Namen der „rechten Seite“ der Hegel’schen Schule zusammenzufassen pflegt und als deren Haupt Marheineke galt. Männer wie Hinrichs, Gabler, Rosenkranz gehörten zu dieser Schule, und selbst so fromme, ja streng kirchlich gesinnte Männer, wie Göschel, wurden von

Hegel angezogen. Aber vollkommen begreiflich war es nun, dass von jener „Rechten“ eine „linke Seite“ der Hegel'schen Schule mehr und mehr sich losmachte, und dass der Zwiespalt zwischen jener Philosophie und dem christlichen Glauben nicht länger verborgen bleiben konnte.

3. David Friedrich **Strauss**, geb. 1808, gest. 1874, war es, der der Theologie diesen Dienst geleistet hat. Und zwar schon in seinem „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“, in 2 Bänden 1835, noch mehr in seiner systematischen Schrift: „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt“, 2 Bde. 1840—1841. Die Kritik in der ersteren Schrift, für deren Untersuchungen die „Voraussetzungslosigkeit“ als principieller Ausgangspunkt proclamirt wurde, ging von der Voraussetzung aus, dass ein persönlicher Gott und darum auch ein Gottmensch, mithin auch das Wunder nicht existire. Von hier aus war es ja keine grosse Kunst, die evangelischen Erzählungen des Neuen Testamentes in Mythen und die kirchlichen Dogmen in Schattenbilder und Absurditäten aufzulösen. Man kann nicht sagen, dass Strauss damit wesentlich abgewichen sei von dem Tenor der Hegel'schen Philosophie, namentlich auch in der Lehre von Christo. „Die Idee liebt es nicht“, so führt er in den Schlussabhandlungen der ersteren Schrift aus (und er hat das Resultat derselben wesentlich in die Dogmatik herübergenommen), „in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle übrigen zu zeigen; nur die Gattung entspricht der Idee. Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, dass als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche, gesetzt wird. Die Menschheit ist die Vereinigung beider Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäusserte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Gott; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Geistes; . . . sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt,

in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben hervorgeht.“ Und wenn man nun fragt, wie es gekommen sei, dass auf das einzelne Individuum Jesus Christus niedergelegt und zusammengehäuft wurde, was doch nur dem Genius, der Gesammtheit, gilt, so wird man auf die „Mythenbildung“ hingewiesen. „Mythen sind geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage.“ Es verstand sich von selbst, dass von diesem Standorte aus Strauss nicht anders konnte, als das Leben Jesu in Nichts aufzulösen und an seinem Theile den christlichen Glauben vollständig zu zerstören. Die Fülle der Gegenschriften, die Lebhaftigkeit des Widerstandes liess erkennen, dass man überall sich bewusst war, es handle sich hier um Sein oder Nichtsein des Christenthums. Nur hätte man von vornherein das Gewicht auf das *πρῶτον ψεῦδος* der „Voraussetzungslosigkeit“ legen und hervorheben sollen, wie es gar nicht zunächst an der Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst, sondern eben an den Voraussetzungen dieser Kritik lag, dass es zu solchen Resultaten kommen musste. Es war ein Gewittersturm, der die Halbheit hinwegfegte. Denn es wurde nun klar, dass wer von vornherein ein höheres Lebensprincip, die Einwirkung einer transcendenten Lebensmacht in der Entstehung des Christenthums läugnet, mit absoluter Nothwendigkeit dahin kommen muss, die heilige Geschichte kritisch aufzulösen. In mehreren „Streitschriften“ vom Jahre 1837 suchte Strauss seinen Gegnern gegenüber den eingenommenen Standpunkt zu vertheidigen. Noch war damals das christliche Volk auch in weiteren Kreisen und bei sehr verschiedener christlicher Erkenntniss nicht darauf gerüstet, eine solche Vernichtung des überkommenen christlichen Glaubens ertragen zu können. Als der Erziehungsrath in Zürich im Jahre 1839 Strauss eine ordentliche Professur an der dortigen Universität anbot (für Kirchengeschichte und Dogmatik), da entstand eine solche Aufregung, dass die Regierung

Straussens Pensionirung verfügte, ehe er noch sein Amt angetreten hatte. Und in der That zeigte das alsbald folgende dogmatische Hauptwerk von Strauss: „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt“, dass Strauss in radicalster Weise die christliche Wahrheit zu beseitigen gewillt sei. Das Verfahren, welches er dabei einschlug, ist dieses, dass er nach positiver Aufstellung des Dogmas alle negativen Mächte darauf loslässt, um diese Negation schlüsslich in der von ihm vertretenen hegelisch-pantheistischen Richtung sich vollenden zu lassen. Es war ein ganz richtiger Gedanke, welcher dabei zu Grunde lag, dass in den antichristlichen Geistesströmungen ein ebensolcher Zusammenhang, eine gleiche Weiterentwickelung stattfinde, wie wir dieses nach der positiven Seite hin anzunehmen haben. Und eben darum, um dieser unverhüllten Consequenz willen, ist die „Glaubenslehre“ von Strauss auch jetzt noch Denen zu empfehlen, welche einen klaren Einblick in die dem Christenthum entgegengesetzten, auflösenden Mächte gewinnen wollen. — Strauss war nun mit dem Christenthum fertig und wandte sich anderen, allgemein literarischen und humanistischen Studien zu. Seine im Jahre 1842 mit einer gefeierten Theatersängerin Agnes Schebest geschlossene Ehe löste er, da er an seiner Gattin die ihm werthvollen Gemüthsseiten vermisste, fünf Jahre darnach wieder auf und zog nun bis zu seinem Tode 1872 unstet und heimathlos umher, immer mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Ungefähr dreissig Jahre nach seinem ersten theologischen Hauptwerke kehrte er noch einmal zur Theologie zurück, nicht etwa um von den früheren negativen Ergebnissen Etwas zurückzunehmen, sondern um dieselben nun möglichst in die Kreise des Volkes überzuleiten. Dem sollte dienen sein „Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet“ (1864, 4. A. 1877). Auch hier erklärt Strauss das negative Resultat, die Beseitigung alles Uebernatürlichen in dem Leben Jesu, als „die Hauptsache“. Aber das auch für seinen Standpunkt Bedenkliche ist dieses, dass der historische Kern dieses

Lebens verborgen bleibt. „Ueber wenige grosse Männer der Geschichte sind wir so ungenügend unterrichtet wie über Jesus.“ Hier ist der Punkt, wo die weitere Kritik, auch die negative, die nicht bei Strauss stehen bleiben konnte, einsetzte: es ist, gerade wenn man von aller übernatürlichen Einwirkung absieht, unhistorisch, von einem solchen Anfang aus eine Thatsache wie die des Christenthums, der christlichen Kirche, entstehen zu lassen. Die Ursachen müssen doch irgendwie den Wirkungen entsprechen. Uebrigens ist Strauss hier insofern mit Jesu fertig, als er ihn nicht als das Urbild der Menschheit angesehen wissen will, sondern über ihn hinausweisst. „Stünde Einer auf, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit ebenso von vornherein Fleisch geworden wäre, wie in Jesu der der seinigen, so würde ein solcher an Jesus sich nicht anzulehnen brauchen, sondern dessen Werk in selbständigem Geiste weiterführen.“ Das Buch erregte lange nicht so viel Aufsehen, als es bei dem früheren Leben Jesu der Fall gewesen; insbesondere „das deutsche Volk“, für welches er dies Buch bestimmt hatte, wurde wenig davon berührt. Strauss selbst war damit noch nicht am Ende seiner Negationen angelangt. Abgesehen von der Schrift: „die Halben und die Ganzen“ vom Jahre 1865, womit er wider die Gegner seines letzten „Lebens Jesu“ sich wendete, veröffentlichte er „an der Schwelle des Greisenalters“ noch ein Bekenntniss, welches den Uebergang von dem bisher festgehaltenen philosophisch-pantheistischen Standpunkt zu dem des Materialismus bezeichnet: „der alte und der neue Glaube“ 1872. Die Frage, welche Strauss hier aufwirft: „Sind wir noch Christen?“ wird bestimmt verneint. „Wir, die wir die Grundlage der evangelischen Geschichte kritisch aufgelöst, die wir die schriftmässigen Grundlehren der Kirche in die Rumpelkammer des Aberglaubens geworfen haben, wir sind keine Christen mehr.“ Und Religion überhaupt haben wir nur noch insofern, als wir die Welt, „das Universum“, an die Stelle Gottes setzen. Diese Welt aber begreifen wir vom Standpunkte des modernen Materialismus aus. Strauss hatte sich zuletzt nach Lud-

wigsburg zurückgezogen, wo eine schwere Krankheit ihn auf das letzte Lager warf. Er starb, gepflegt von einer Diakonissin, den 7. Februar 1874.

Man mag wohl neben Strauss als Repräsentanten der stärksten Verneinung des Christenthums, und zwar von denselben philosophischen Principien aus, Ludwig **Feuerbach** nennen, geb. 1804 in Landshut, gest. 1872 in Rechenberg bei Nürnberg, einen Sohn des berühmten Criminalisten Anselm Feuerbach. Seine vor anderen hierher gehörige Schrift: „das Wesen des Christenthums", ihrer Form nach in ähnlicher Weise ausgezeichnet wie man dies von Strauss zu sagen hat, erschien in 4. Aufl. 1883 (zuerst 1843). Es war insofern eine Steigerung und Verschärfung des Hegel'schen Princips als auch jenes Mass von objectiver Wahrheit, welches man dort den Sätzen des Glaubens noch zugestand, beseitigt ward. „Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes; aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, sondern auf der Erde im Reiche der Wirklichkeit, nur dass wir die wirklichen Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, sondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkür erblicken." Es lag eine gewisse Wahrheit darin, wenn Feuerbach gegenüber den künstlichen Versuchen, das Christenthum mit monistischer Speculation auszugleichen und wiederaufzurichten, ausführte: „auch das Christenthum habe seine klassischen Zeiten gehabt, und nur das Wahre, das Grosse, das Klassische sei würdig, gedacht zu werden; das Unwahre, Kleinliche, Unklassische dagegen gehöre vor das Forum der Satire oder Komik; er habe daher, um das Christenthum als denkwürdiges Object fixiren zu können, von dem dissoluten, charakterlosen, comfortabeln, belletristischen, coquetten, epikuräischen Christenthum der modernen Welt abstrahirt, sich zurückversetzt in Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrthen der heidnischen Venus einflocht, wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genusse der Geheimnisse einer übernatür-

lichen Liebe.“ Feuerbach citirt hiefür ein Wort Luther’s: „Rund und rein, ganz und Alles geglaubt, oder Nichts geglaubt! Der heilige Geist lässt sich nicht trennen noch theilen, dass er ein Stück sollte wahrhaftig und das Andere falsch lehren oder glauben lassen. Wo die Glocke an Einem Orte berstet, klingt sie auch nichts mehr, und ist ganz untüchtig.“ Feuerbach fügt, offenbar mit Beziehung auf die „Glockentöne“ des Berliner Hofpredigers Strauss, hinzu: „o wie wahr, wie beleidigen den musikalischen Sinn die Glockentöne des modernen Glaubens! Aber freilich, wie ist auch die Glocke geborsten!“

4. Man sollte meinen, dass die Negation sich in den Aufstellungen von Feuerbach erschöpft habe. Aber — und das ist überaus charakteristisch — dies war keineswegs der Fall. Der Rest des Idealismus, welcher hier noch übrig geblieben, dünkte Anderen, die auf demselben Wege weiter fortgeschritten waren, als verwerflich und die Berliner Kritiker, die letzten radikalen Ausläufer der Hegel’schen Schule, verfolgten Feuerbach mit denselben Invectiven, die er selbst zuvor gegen die Theologen gerichtet hatte. Alles Ideale, alle sittlichen Ordnungen sollten als Wahngebilde abgethan werden. Der Process verlief in sittlicher Gemeinheit, Aufhebung der Ehe, Emancipation des Fleisches. Indessen würde man doch der monistischen Philosophie Hegel’s Unrecht thun, wollte man bei diesem radikalen Ausgang stehen bleiben. Zwar die frühere Meinung, als könne es einen wirklichen Ausgleich zwischen dieser Philosophie und dem Christenthum geben, war unwiderruflich dahin. Aber doch gab es noch Vertreter dieser Richtung, welche es auf etwas Anderes abgesehen hatten, als auf blosse Vernichtung des Glaubens, und die mit einem grösseren Masse der Gesinnung die theologische Aufgabe erfassten. Hierher gehört vor Allem die sogenannte Tübinger Schule, die zwar nicht auf dem Gebiete der systematischen, um so mehr aber auf dem der exegetischen und historischen Theologie eine hervorragende Stellung einnahm. Begründet ward sie durch Ferdinand Christian **Baur**, geb. 1792 zu Schmiden, unweit Canstatt,

gest. als Professor der Theologie zu Tübingen 1860. Obwohl die philosophische Grundanschauung Baur's zweifellos die Hegel'sche war und er allenthalben in seinen Schriften von derselben Gebrauch machte, so trat er doch in seinen „kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien", Tübingen 1847, der Methode von Strauss, welcher kurzer Hand die Geschichte in Mythus aufgelöst hatte, bestimmt entgegen. Als die grösste Eigenthümlichkeit des Strauss'schen Lebens Jesu bezeichnet er (S. 41) dies, dass es eine Kritik der evangelischen Geschichte gebe ohne eine Kritik der Evangelien. Hierin sollte der wesentliche Unterschied seiner eigenen Kritik gegenüber der Strauss'schen bestehen. Hier sei der Punkt, von welchem aus jene Kritik mit dem innern Triebe einer weiteren Entwickelung über sich selbst hinausführe. Die Auflösung der evangelischen Geschichte in Mythus bei Strauss folge keinen festen, objectiven Normen und könne daher vor den Einwendungen der Kritik sich nicht halten. An die Stelle der unbewusst und willkürlich producirenden Mythenbildung setzte daher Baur nach Massgabe der Hegel-schen Kategorien die widereinanderstehenden und allmählich sich ausgleichenden Richtungen, welche eben schon in der Evangelienliteratur und in dem gesammten neutestamentlichen Schriftthum ihren Ausdruck gefunden. Das Urchristenthum war wesentlich judaistisch, in dieser seiner Eigenheit von den 12 Aposteln, den Aposteln der Beschneidung, vertreten. Ihm stellte sich der Paulinismus entgegen mit seiner universalistischen, aus den Schranken des Judenthums herausstrebenden Richtung — dies die Hegel'sche Antithese zur anfänglichen Thesis. Diese Gegensätze haben nun allmählich zu einer höhern Einheit als Synthese sich aufgehoben, und die altkatholische Kirche ist das Ergebniss dieses geschichtlichen Processes. Die verschiedenen Schriften des neutestamentlichen Kanons werden nun gemäss diesen Kategorien vertheilt und geordnet, resp. wenn sie sich nicht einfügen, für unächt erklärt. Zeigt das Evangelium Matthaei am Meisten noch den ursprünglichen Judaismus (wobei freilich manche Stellen, die nicht dazu passen, ausgeschieden werden müssen),

so war dagegen das Evangelium Lucae, ehe es im katholischen Sinne überarbeitet wurde, paulinisch (die Recension desselben bei Marcion zeigt jene ursprüngliche Gestalt). Das Evangelium Marci bekundet keine so entschiedenen Tendenzen, und eben daraus erkennt man die Absicht, die vorhandenen Gegensätze abzuschleifen. Vollends aber das 4. Evangelium, welches bereits den Gnosticismus und den Montanismus voraussetzt, hat die offenbare Tendenz, nicht bloss die früheren Gegensätze des Judaismus und des Paulinismus, sondern auch die späteren in eine höhere Einheit aufzuheben. Die Auslegung jener Evangelienschriften besteht hier wesentlich darin, dass man auf Schritt und Tritt die dabei waltenden Tendenzen nachzuweisen versucht. Wenn dabei im Allgemeinen die Folge unserer Evangelien anerkannt wird, so doch nicht in dem Sinne, als stammten sie von den Verfassern her, auf welche ihr Name hinweist. Aechte apostolische Schriften sind überhaupt nur die 4 paulinischen Briefe an die Galater, Römer und Korinther, ausserdem die ächt judenchristliche Apokalypse des Johannes. Freilich müssen Stellen jener paulinischen Briefe, welche jene streng antijudaistische Richtung nicht verrathen, sondern einen milderen Charakter an sich tragen, wie z. B. in den letzten Kapiteln des Römerbriefes, nach dem Beispiel Marcions ausgeschieden werden. Die übrigen paulinischen Briefe erweisen sich schon um ihrer vermittelnden Richtung willen, aber auch um deswillen, weil sie bereits das Aufkommen des Gnosticismus voraussetzen, als unächt. Gleiches ist begreiflich der Fall mit den petrinischen und johanneischen Briefen, mit denen des Jakobus und Judas, sowie mit der Apostelgeschichte. War nun hier die Theorie mit ihren philosophischen Voraussetzungen nicht im Stande, über gar viele Thatsachen und Schwierigkeiten, die sich den Kategorien gar nicht glatt einfügen wollten, hinwegzuhelfen, so erwies es sich bald als nothwendig, auch das nachapostolische Zeitalter in analoger Weise zu bearbeiten und seine literarischen Erzeugnisse ebenfalls unter jene Richtungen zu vertheilen. Denn wenn die Producte desselben und deren Aussagen als

rein historische Zeugnisse gelten sollten, so würde damit die Construction des apostolischen Zeitalters nicht stimmen. Dieser Mühe, das Eine mit dem Andern zu applaniren und dadurch Uebereinstimmung zwischen beiden herzustellen, unterzog sich zuerst mit jugendlicher Keckheit **Schwegler** in seinem „nachapostolischen Zeitalter“ (1845, 2 Bände), der nun dasselbe Spiel der Kritik im zweiten Jahrhundert durchführte und zugleich die angeblich früheren apostolischen, in Wahrheit pseudoapostolischen Schriften gemäss den Principien rangirte: ein wunderliches Durcheinander, wobei natürlich wiederum eine ganze Reihe nachapostolischer Schriften, welche sich in die Geschichtsanschauung nicht einfügen wollten, für unächt, für interpolirt u. s. w. angesehen werden mussten. Das Organ dieser „Tübinger kritischen Schule“ waren die von Baur und Zeller seit 1842 herausgegebenen „kritischen Jahrbücher“. Von jüngern Theologen stellten sich Baur an die Seite Hilgenfeld, Ritschl (der aber bald in wesentlichen Stücken abwich), Reinhold Köstlin, Volkmar u. A., wogegen Zeller späterhin gänzlich die Theologie mit der Philosophie vertauschte. Baur holte in den letzten Jahren seines Lebens nach, was Schwegler mit seinem nachapostolischen Zeitalter ihm vorweggenommen: „das Christenthum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte“, Tübingen 1853, 2. Aufl. 1860. Baur verfuhr dabei ungleich massvoller und umsichtiger als Schwegler, so wenig er von seinen anfänglichen Principien zurücktrat. Ueberhaupt kann man nicht umhin, Baur zuzugestehen, dass er in ernster, gründlicher, wissenschaftlicher Weise seine kritische Anschauung vertrat. Man kann auch jetzt von ihm gar viel noch lernen, und ein Moment der Wahrheit ist jedenfalls in seinen Aufstellungen enthalten. Es war in der That ein Hauptthema in der Geschichte des apostolischen und auch noch des nachapostolischen Zeitalters, wie das Christenthum aus den ursprünglich national-jüdischen Schranken heraustrat und universalen Charakter annahm. Aber diese particula veri ward nun von Baur und den Seinen in äusserster Weise verzerrt und ins Extrem geschoben, so dass sichs daraus erklärt, wie jetzt

ausser Hilgenfeld kaum noch ein Vertreter dieser Schule vorhanden ist. Vor der Tendenz verschwand auch hier mehr oder weniger der historische Hintergrund, ähnlich wie bei Strauss hinter dem Mythus. Das Christenthum, die christliche Kirche als geschichtliche Thatsachen, mit ihren gewaltigen Wirkungen wollten sich von hier aus nicht wohl erklären lassen. Sollte Christus der ursprünglichen judaistischen Richtung angehört haben, welche die Apostel der Beschneidung verfolgten? Wenn das, so würde man als den Stifter des Christenthums mit seinem universalistischen Charakter vielmehr Paulus anzusehen haben. Wenn aber nicht, wie erklärt sich dann die beschränkt nationale Gesinnung der 12 Apostel? Baur ist fest überzeugt, dass nur der sichere Glaube der Jünger Jesu an die Auferstehung des Herrn die Entstehung und den Fortbestand der christlichen Kirche ermöglicht habe. Aber inwieweit diesem Glauben Wahrheit zu Grunde gelegen, wagt und weiss Baur nicht zu bestimmen. Dazu kam, dass doch nur in der gewaltsamsten Weise die vorliegenden Data der Theorie sich einordneten, dass z. B. die Darlegung des Apostel Paulus im 2. Kapitel des Galaterbriefes über sein Verhältniss zu den Uraposteln offenbar dieser Theorie widerspricht. Kurz, es erklärt sich daraus, verbunden mit dem Sturz der monistischen Philosophie, dass an Stelle der „Tübinger Kritik“ eine andere aufkam, welche die Principien derselben fallen liess und mit verstandesmässiger Reflexion, mit den Mitteln literarhistorischer Untersuchungen den historischen Hintergrund des Christenthums, den weder Strauss noch Baur zu finden vermochten, zu erforschen versuchte. Im Uebrigen war Baur ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, der seine historischen Studien nicht bloss auf die Anfangszeit des Christenthums, sondern ebenso auf die spätere Lehrentwickelung ausdehnte. Ich nenne zunächst als Werk von hervorragender Bedeutung: „Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und sein Wirken, seine Briefe und seine Lehre“, Stuttgart 1845, 2 Bände (2. Aufl. von Zeller 1866), woraus man ausser den schon genannten Untersuchungen über die Evangelien, denen im Jahre 1851 eine besondere Schrift

über das Evangelium Marci folgte, am Meisten die Baur eigenthümliche Anschauung über die Urzeit des Christenthums schöpfen kann. Ausser diesen Hauptwerken waren es eine grosse Zahl von kleineren Abhandlungen, in denen Baur seine Auffassung des Urchristenthums vertrat. Wie schon erwähnt, ergänzte er seine kritische Auffassung des apostolischen Jahrhunderts durch die Schrift: „das Christenthum und die christliche Kirche der ersten 3 Jahrhunderte“, Tübingen 1853, welcher im Jahre 1859 „die christliche Kirche vom 4.—6. Jahrhundert“ folgte. Von seinen sonstigen kirchengeschichtlichen Schriften, nenne ich als besonders hervorragend: „die christliche Lehre von der Versöhnung“, Tübingen 1838 und „die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“, 3 Bände, 1841 ff. Das „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte“, Stuttgart 1847, 2. Aufl., Tübingen 1858. „Ueber die Epochen der Kirchengeschichtschreibung“ 1852. Wie es die Eigenthümlichkeit der Hegel'schen Philosophie überhaupt ist, dass sie keinen absoluten Widerspruch, keinen absoluten Irrthum kennt, so machte sich das nun auch in der historischen Betrachtung der Lehrentwickelung geltend, indem hier die Negation, der Unglaube als (relativ) ebenso berechtigt angesehen wurde wie die Position des Glaubens. Aber das ist der Tod des Glaubens, und schon an diesem Einen Punkte musste diese Geschichtsanschauung scheitern. Wer nicht mit dem Auge des Glaubens die Entwickelung der christlichen Kirche und ihrer Lehre betrachtet, der wird sich niemals in derselben zurechtfinden.

5. Wie man von Baur sagen kann, dass seine Tendenz keine unmittelbar negative war, obwohl seine kritischen und geschichtlichen Principien nothwendig zur Auflösung des Christenthums führten, so gilt Gleiches von dem hervorragendsten Dogmatiker dieser philosophischen Richtung in der neuesten Zeit, Aloys Emanuel **Biedermann,** geb. 1819 zu Bendlikon am Zürichersee, gest. 1885 als Professor der Theologie in Zürich. Biedermann lässt sich im Unterschied von Strauss und Feuerbach auf die rechte Seite der von Hegel bedingten Theologie stellen, allerdings nicht in dem

Sinne, als sollte die Kluft zwischen der Philosophie des Monismus und dem christlichen Glauben verdeckt und ein scheinbarer Einklang zwischen beiden hergestellt werden, wohl aber in dem Sinne, dass schlüsslich ein positives Resultat aus der kritischen und philosophischen Bearbeitung des Dogmas hervorgehe. In seiner „christlichen Dogmatik“, Zürich 1869, 2. Auflage 1884, die uns hier vornehmlich zu beschäftigen hat, spricht Biedermann es aus, dass er zwar das negative Endresultat von Strauss anerkenne, aber nicht dabei stehen bleibe. Es komme darauf an, den eigentlichen und zwar religiösen Wahrheitsgehalt des kirchlichen Dogmas zu finden, was Strauss nicht gelungen sei. Biedermann will Religion, nur soll die Wissenschaft ihren Wahrheitsgehalt ablösen von den widerspruchsvollen Vorstellungen des Dogmas; er will nicht zerstören, sondern im letzten Grunde bauen; sein Buch soll „an seinem Orte einen Baustein beitragen zum Ausbau der freien protestantischen Kirche“ (I, S. 109, 1. Auflage). Man darf diese Dogmatik zu dem Bedeutendsten rechnen, was wissenschaftiich neuerdings auf dem Gebiete der systematischen Theologie geleistet worden ist, und nicht leicht können jene, die mit Reproduction einiger Kantischen Theoreme auf ihn und seinen Hegelianismus herabsehen, wissenschaftlich in Gleiche mit ihm gestellt werden. Freilich ist es wahr, dass diese wissenschaftliche Leistung insofern von der Ungunst der Zeiten und der Verhältnisse getroffen wird, als die Richtung der Gegenwart zumeist von dieser Philosophie sich abgewendet hat und darum von vornherein wider solche Productionen eingenommen ist. Aber dies soll uns nicht abhalten, der Dogmatik Biedermann's hier diejenige Würdigung zu Theil werden zu lassen, welche ihr gebührt, zumal sie durch eine Rückhaltlosigkeit und Ehrlichkeit der Aussprache sich auszeichnet, die sie von den früheren Kundgebungen der Hegel'schen Rechten sehr vortheilhaft unterscheidet. Biedermann ist ein Feind aller Halbheit, aller unwahren Vermittelung, alles schillernden Wesens, und nicht leicht wird seine Sprache schroffer, seine Polemik schärfer, als wo er sich mit der „modernen Vermittelungs-

theologie“ auseinandersetzt. Diese Vermeidung von Unklarheit und falschem Schein macht sich z. B. auf dem Punkte geltend, wo jene angebliche Voraussetzungslosigkeit zur Sprache kommt, wie sie Strauss für seine Untersuchungen in dem Leben Jesu gefordert hatte. „Es ist einfach nicht wahr, sagt er, sondern Sand in die Augen, wenn irgend wer behauptet, die wirklich wissenschaftliche historische Kritik könne und solle daher auch ohne alle dogmatische Voraussetzungen verfahren. In letzter Instanz kommt die Erwägung der sogenannten rein historischen Gründe immer auf Punkte, wo sie nur darnach entscheiden wird, ob sie Etwas an und für sich für möglich halten kann oder nicht, — sie mag sich darüber so bescheiden und voraussetzungslos und darum so zurückhaltend ausdrücken wie sie will. Irgend welche, wenn auch noch so elastisch gehaltene Grenzbestimmungen des historisch Möglichen bringt Jeder zu historischen Untersuchungen mit. Das ist aber für diese eine dogmatische Voraussetzung. Wissenschaftlich ungiltig ist diese nur, wenn sie für den, welcher sie anwendet, überhaupt eine dogmatische Voraussetzung in dem Sinne ist, dass er selbst sie nicht weiter denkend zu rechtfertigen vermag, sondern dass er sie als Dogma, sei es nur als ein positives oder als ein negatives, angenommen hat. Man merkts ja bei jedem Leben Jesu auf der Stelle, was für eine dogmatische Ueberzeugung in Betreff des Wunders der Verfasser mitbringt, wenn er sie auch noch so sehr hinter ‚rein historische‘ Erwägungen zurückstellt. Er ist darüber nicht zu tadeln, dass er welche mitbringt, er kann nicht anders, sondern nur darüber, dass ers nicht Wort haben und darum nicht Rede dafür stehen will — wer sich von vornherein alle Dogmatik für die historische Untersuchung des Lebens Jesu verbittet und verspricht, sie selbst ganz aus dem Spiele zu lassen, der will — ohne irgend eine moralische Anschuldigung sei es gesagt — aber doch nur im Trüben fischen, d. h. seinen stillschweigend, unwillkürlich und unabweislich mitgebrachten bestimmteren oder unbestimmteren dogmatischen Voraussetzungen nicht dabei näher auf den Zahn fühlen lassen“ (S. 221). Ein in der

That treffliches Urtheil, dessen man bei den neuesten Verhandlungen über die in der Kirche, oder wenigstens in der Theologie, zu vollziehende Reformation, z. B. bei Beurtheilung der Dogmengeschichte von A. Harnack, nicht aus den Augen lassen sollte. So entschieden auch Biedermann, schon in der ersten und noch mehr in der 2. Auflage, seine (relative) Selbständigkeit gegenüber Hegel betont, so ist doch der Ausgangspunkt und die Grundanschauung des weit und gross angelegten dogmatischen Systems durchaus der Hegel'schen Philosophie conform: es soll die vorstellungsmässige Form des religiösen Glaubens umgesetzt werden in den reinen, dem Wesen der Sache entsprechenden Gedanken. Zu diesem Behufe wird zunächst der christliche Lehrstoff rein objectiv und historisch wiedergegeben und daran eine Kritik angeschlossen, in welcher die Inadäquatheit dieser vorstellungsmässigen Formen sich herausstellt — eine Arbeit, welche Biedermann mit demselben Radicalismus vollzieht wie Straus — endlich aber, und dies ist die Hauptaufgabe, wird übergegangen zu der speculativen Rückführung des dogmatischen und religiösen Inhaltes auf den zu Grunde liegenden Begriff. Hier soll nun der Denkprocess vollständig bis zur reinen Erfassung des Begriffes durchgeführt und doch zugleich die positive, aufbauende Arbeit gethan werden, durch welche Biedermann von Strauss, Feuerbach u. A. sich unterscheidet. Es bedarf nur einzelner Beispiele, um die Dinge in concreto zu erkennen. Die Kritik der kirchlichen Gotteslehre ist ganz dieselbe, wie sie auch sonst von Seiten des Pantheismus vollzogen wird; die Vorstellung eines persönlichen und zugleich absoluten Gottes enthält einen Widerspruch. Was nach vollzogener Kritik als eigentlicher speculativ zu erfassender Gehalt übrig bleibt, das ist die nach ihren verschiedenen Seiten durchgeführte Idee des absoluten Geistes. Ganz entschieden wird hier die Persönlichkeit Gottes geläugnet, und doch — das ist das Charakteristische — der Vorwurf des Pantheismus abgelehnt, da die Persönlichkeit die „adäquate Vorstellungsform für den christlichen Gottesbegriff“ sei. Mit grosser Energie hält Biedermann besonders in der 2. Auflage,

wo er sich gegen den Pantheismus vertheidigt, darauf, dass auch dem „Denker, der in seiner theoretischen Arbeit nicht ruht, bis er das Geistige auch rein geistig erfasst hat, in jedem Momente seiner persönlichen Erhebung die Realität des ganzen Complexes seines Gottesgedankens in der Abbreviatur einer einheitlichen Vorstellung vor die Seele trete". „Weit entfernt, dass dies etwa als eine auch noch dem Denker begegnende Schwäche zu taxiren wäre, die ein „starker" Geist eigentlich ganz abzustreifen hätte, ist es vielmehr die Probe, dass er als Denker wirklich denkt und nicht als blosser Schwätzer ein inhaltleeres formales Begriffsspiel treibt. Keinem Denker wird die religiöse Vorstellung durch die Auflösung in ihren Gedanken zu einer Illusion herabgesetzt. Darum müsste ich es auch für pure Gedankenleerheit erklären, wenn Jemand mir noch diese Würdigung der Vorstellung für das religiöse Bewusstsein nur als „gnädige Duldung" derselben auffassen wollte" (2. Auflage, I, 299). Das ist eine sehr bedeutsame Aeusserung, bedeutsam vornehmlich für die persönliche religiöse Stellung Biedermann's. Man wird ja billig an der Durchführbarkeit seiner Behauptung zweifeln dürfen. Wenn dem Denker zur vollen Klarheit gekommen ist, dass bei Zurückführung der Vorstellung auf den reinen Gedanken die Persönlichkeit Gottes sich nicht festhalten lässt, so mag immerhin die Vorstellung des persönlichen Gottes als eine subjective Wahrheit und Realität andauern, aber eben doch nur als subjective Realität, und es ist schwer begreiflich, dass die Energie dieser Vorstellung nicht durch den Denkprocess sollte gestört werden. Das ist nun einmal das Wesen des lebendigen Glaubens, dass er mit subjectiven Vorstellungen und Wahrheiten sich nicht begnügt. Wenn der Gott, zu welchem ich schreie, kein Ich ist, mich nicht hört, nicht mir antwortet, so bin ich ausser Stande, in religiöser Wechselbeziehung zu ihm zu stehen. — Was aber an dieser Stelle zweifellos sich ergiebt, die Unverträglichkeit dieser monistisch-pantheistischen Anschauung mit dem christlichen Glauben, das tritt wo möglich noch greller und schneidender bei der Lehre von den letzten

Dingen hervor. Man mag ja Biedermann recht geben, wenn er das Wort Schleiermacher's wiederholt, dass es auch eine unfromme Weise giebt, durch Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele mit dem Tode sich abzufinden. Aber wenn irgend Etwas eine Thatsache der christlichen Erfahrung ist, mit welcher der Dogmatiker zu rechnen hat, so ist es diese, dass der Christ gerade um deswillen, was er als Christ besitzt, eine Vollendung seiner als Christen hofft und hoffen muss. Davon weiss Biedermann nichts, und seine metaphysischen Voraussetzungen verhindern ihn, darauf einzugehen. Er sagt: „die Annahme eines Fortlebens des Menschen über seine irdische Lebenszeit hinaus sei in Wahrheit religiös indifferent, denn es bliebe das Verhältniss dieses künftigen zeitlichen Lebens zum ewigen Leben wesentlich gleich wie schon in diesem Leben (S. 749, 1. A.). Die metaphysische Voraussetzung dabei nämlich ist diese, dass der menschliche Geist als endlicher niemals ohne die Naturbasis gedacht werden kann, mithin endlicher Geist als reiner Geist ein Unding ist. Der absolute Geist ist Gott, dessen (aber nicht persönlich gedachte) Setzung das Naturdasein und der dadurch sich ermittelnde endliche Geist ist. Also ein Fortleben des reinen Geistes als endlichen können wir nicht annehmen, denn der Geist ist kein Ding für sich; und wollten wir für das zukünftige Leben eine ebensolche Naturbasis ihm unterstellen, so wären wir auf demselben Flecke wie vorher. Bei alledem meint nun Biedermann mit seinen Sätzen von der Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geiste und der darin beruhenden „Kindschaft“ und „Seligkeit“ die substanzielle Wahrheit des christlichen Dogmas getroffen zu haben — eine „Seligkeit“ ohne Vollendung! Es versteht sich von selbst, dass dieser Eschatologie in Beziehung auf den Einzelnen auch der Ausblick auf das Heilsziel der Menschheit entspricht. Hier wird man gegenüber dem Ideale der Phantasie, welches der äusseren Wirklichkeit immer vorwegfliegt, auf die „Idee des Reiches Gottes“ hingewiesen, welche in Wahrheit gerade der Ausdruck für die absolute Realität im Weltprocess sei: „das Reich Gottes ist der dem zeitlichen

Weltprocess immanente, im wahren, gottgewollten, gottgeeinten Geistesleben des endlichen Geistes sich realisirende absolute Endzweck des endlichen Weltdaseins“ (S. 756). Das psychologisch Interessante hierbei ist dieses, dass Biedermann mit dem Allen meinen konnte, dem christlichen Glauben seinem innersten Wesen nach gerecht zu werden. Er meint es auch in Beziehung auf die Person Christi, in welcher wir die erstmalige vollkommenste Verwirklichung des Princips der Gottmenschheit zu erkennen haben, welche dann der weiteren Verwirklichung in der Gotteskindschaft der Frommen zu Grunde liegt. Das christologische Dogma wird (nach Biedermann) in seiner consequenten Durchführung zum reinen Widersinn, wenn man nach der Weise der Kirchenlehre Gott und Mensch sich einander gegenübergestellt denkt; wenn dagegen göttliches und menschliches Wesen an sich in Einheit stehen, so werden sie dann auch in wirklicher persönlicher Einheit erscheinen können. Und es versteht sich von selbst, dass dann auch die Bezeichnungen Christi als Gottessohn und Menschensohn als sachlich identische genommen werden müssen. — Genug zur Kennzeichnung dieses hervorragenden Werkes der Hegel'schen Schule, in welchem noch einmal versucht wurde, die Sätze des christlichen Glaubens im Sinne jener Philosophie zu deuten, ohne doch die Ambiguität der früheren Vertreter jener Schule aufrecht zu erhalten. Gleichwie die Aufrichtigkeit überhaupt eine der besten Eigenschaften dieses Werkes ist, so darf man auch annehmen, dass die Versicherung Biedermann's, im christlichen Glauben zu stehen, ehrlich von ihm gemeint war. Nicht sehr lange vor seinem Tode schrieb mir Biedermann, mit welchem ich bis dahin weder in literarischer noch in persönlicher Beziehung gestanden (18. November 1884), auf Anlass einer Recension seiner Dogmatik in der Erlanger Zeitschrift: „Die Liebe Gottes, subjectiv und objectiv, ist ja wohl dem Gläubigen die höchste Thatsache: auch mir ist sie es im Vollsinn — wie abstract logisch ich auch ihr Wesen ausdrücke. Und so stehts für mich auch mit der realen religiösen Thatsache des ewigen Lebens, von der aus ich so

vollkommen ruhig und selbstbewusst alle Verlegung in ein zukünftiges Jenseits als blosse Vorstellungsprojection einer inneren Realität auffassen kann und meinen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen nach auch muss — ohne wirklich eine Einbusse am Inhalt wirklich religiösen Glaubens, den ein Anderer nur im Rahmen des Unsterblichkeitsglaubens meint, haben zu können.“ Ich hatte mit Beziehung auf die Beurtheilung der Person Christi in der Biedermann'schen Dogmatik gesagt: „der Mann passt nicht in eure Kategorien, er ist euch incommensurabel; lasst ab von ihm!“ Darauf antwortete Biedermann: „nein, weder das Herz, — das wehren Sie mir ja nicht! — noch die Hand lasse ich von dem Mann, und zwar gerade in dem Sinne nicht, in welchem Sie mir es verwehren wollen . . . Incommensurabel? Ja und Nein. Ja, das Innere Jesu, das in seinem Gottes- und Christusbewusstsein sich ausspricht und in seinem ganzen Sein und Thun mit solcher Energie sich bewahrheitete, dass es selbst durch die scheinbare absoluteste Widerlegung am Kreuze hindurch sich den Christusglauben an ihn siegreich errang und behauptete, dieses Innere Jesu ist mir das Höchste in der Menschheit, dessen incommensurable Grösse dem religiösen Leben aller anderen Menschenkinder gegenüber mir gerade mit durch die historische Thatsache in's Licht gestellt wird, dass sie einen solchen Glauben an ihn erzeugt, wie er als der apostolische im Neuen Testament authentisch vor uns liegt, einen Glauben, der das evangelische Bild von ihm erzeugt hat. Aber seine historische Persönlichkeit, d. h. sein Wesensbestand, sein Thun u. s. w. für den Massstab des reinen Menschseins? Nein! Ich denke gerade von dem Innern Jesu so hoch, weil ich daraus allein die mythologisirende Vorstellung von ihm, von den Auferstehungsvisionen an, historisch rationell, commensurabel begreifen kann.“ Es ist ja wesentlich derselbe Standpunkt — nur persönlicher, unmittelbarer ausgedrückt — wie er in dem gedruckten Werke vorliegt. In einem anderen Briefe, vom 10. November 1884, äusserte er, er bemühe sich, mit Theologen ganz anderen kirchlichen und wissenschaftlichen Standpunktes

Fühlung zu gewinnen: dieselbe führe oft zu einer Begegnung im innersten Heiligthume, wo man sie vorher und in der gewöhnlichen theologischen Controverse gar nicht erwartet hatte. „In dieser Beziehung fühle ich mich z. B. Ihnen oft viel näher als theoretisch mir vielfach näherstehenden Theologen wie z. B. Lipsius und Ritschl, und diese werden es vielleicht selbst anerkennen, dass Ihre und meine Speculation, wie verschieden sie auch aussehen mag, doch oft über den Kopf ihres neokantischen Rationalismus zusammentrifft.“ Von den letzten Lebenstagen Biedermann's in schwerer Krankheit wird berichtet, dass er viel in Schriftgedanken lebte, sich vorlesen liess, besonders die Lieder von P. Gerhardt, und im Gespräch mit seiner Familie die Worte des sterbenden Heilandes auf seine Lage anwendete. Ein Freund schrieb ihm unter Anderem, an eins jener sieben Worte anknüpfend, „als der Schächer bat, Herr gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst, erhielt er die Zusage einer noch viel näheren und überschwänglichen Beseligung. Du weisst mit dem Schächer, was Sünde ist. Möge dir der Erlöser von Sünde und Tod recht nahe werden!“ Biedermann liess ihm als Antwort melden, der Brief habe ihn im tiefsten Grunde gefreut und sei ein Echo auf seine eigenen Gedanken. Der Berichterstatter sagt, und gewiss hat er Recht: „sein Herz brach augenscheinlich durch sein System hindurch“ (Riggenbach, der Kirchenfreund, Basel den 6. Februar 1885). Man mag hieran als an einem Beispiele erkennen, wie sehr man sich zu hüten hat, die persönliche christliche Stellung eines Mannes ohne Weiteres nach seinen wissenschaftlichen theologischen Aufstellungen zu bemessen.

6. Wenn man an Biedermann rühmen muss, dass er rückhaltlos die Consequenzen des Hegel'schen Monismus für die Dogmatik zum Ausdruck brachte, so tragen dagegen die Arbeiten von Otto **Pfleiderer** in Berlin (geb. 1839), noch jenen älteren Charakter der von Hegel bedingten Theologie an sich, wornach die Gegensätze verwischt und mehr oder weniger zugedeckt wurden. Abgesehen von seiner früheren Schrift: „die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte“,

Leipzig 1869, kommt hier insbesondere seine „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ in Betracht, Berlin 1878, 2. erweiterte Auflage in 2 Bänden Berlin 1883 und 1884; endlich der zuerst 1880 erschienene (Berlin), dann noch öfter aufgelegte „Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre“. Die „Entwickelung der protestantischen Theologie“ seit Kant 1891 kommt hier weniger in Betracht. In seiner Religionsphilosophie (1. A.) macht er seine Bedenken gegen die Beilegung der Persönlichkeit an Gott geltend. „Gottes Selbstbewusstsein kann nicht im Gegensatze stehen zu seinem Weltbewusstsein, weil er ja dann für die Aufhebung dieses Gegensatzes selber einer höheren Einheit über sich bedürfte und selber also unter das getheilte endliche Sein fiele. Daraus folgt nun zwar keineswegs, dass Gott kein Selbstbewusstsein haben könne, wohl aber allerdings, dass sein Selbstbewusstsein mit seinem Weltbewusstsein eins sein müsse, letzteres nur die entwickelte Totalität des ersteren bilde.“ Besonders dies letztere ist sehr charakteristisch und lässt ahnen, was es mit dem „Selbstbewusstsein“ Gottes auf sich habe. Die Sache wird deutlicher, wenn man das „positive Resultat“ der Schöpfungslehre in dem „Grundriss“ hinzunimmt (S. 92). „Die Idee der Schöpfungslehre, dass Gott der absolute Grund der Welt sei, wird reiner, dem Begriff der göttlichen Absolutheit ebensowohl wie dem wissenschaftlichen Weltbegriff angemessener gefasst werden, wenn die Schöpfung nicht als einmaliger, der Erhaltung zeitlich vorangehender Act gedacht wird, sondern als die anfangs- und endlose Bethätigung der göttlichen Allmacht, welche die unendlichen Potenzen des göttlichen Wesens in successiver Verwirklichung in's räumlich-zeitliche Dasein heraussetzt und damit das innewirkende stetige Lebensprincip des Weltprocesses bildet, das zur Erscheinung kommt in der gesetz- und zweckmässigen Ordnung und Entwickelung des Weltganzen.“ Hier tritt wohl die Aehnlichkeit mit Biedermann am Deutlichsten hervor, und die untrennbare Verbundenheit des Weltprocesses mit seinem innewaltenden Lebensprincip erinnert sehr an Spinoza's natura naturans. Pfleiderer

giebt der Kirche darin Recht, dass sie allem Materialismus, Dualismus und Emanatismus gegenüber, „welche Theorien dem philosophischen Denken ebenso widersprechen wie dem religiösen Gefühl", den ausschliesslichen Grund der Welt in dem allmächtigen Willen Gottes finde. „Aber indem sie diesen Grund als besonderen zeitlichen und abstract freien Willensact Gottes vorstellt, wodurch die Welt als eine von Gott verschiedene Substanz aus dem Nichtsein in's Dasein gesetzt worden sei, macht sie das Dasein der Welt zu einem für Gott zufälligen, im Widerspruche mit dem Begriffe Gottes als des lebendigen Geistes und der mittheilenden Liebe (!), und fasst das Verhältniss der Welt zu Gott als ein so äusserlich deistisches, dass theils das allmächtige göttliche Wirken durch den selbständigen Bestand und Verlauf der Welt beschränkt, theils die gesetzmässige Weltordnung durch den abstract-freien Allmachtswillen Gottes aufgehoben, durch jenes aber der Gottesbegriff verendlicht, durch dieses der Naturbegriff negirt wird" (S. 92). Wenn man hier der Theorie Pfleiderer's auf den Grund zu sehen und ihre Differenz von der christlichen Gotteslehre zu erkennen in der Lage ist, so macht sich das Gleiche vornehmlich auch geltend bei der Darstellung der Dreieinigkeit, wo die Umsetzung in einen ewigen Process des Geistes an die Stelle des christlichen Dogmas tritt. „Gottes Sein in sich als unendlicher Geist gegenüber dem endlichem Weltdasein und als die ewige reale Potenz von dessen zeitlichem Wirklichwerden: das ist der Vater, der das Leben hat in sich selber, und von welchem Alles ist; Gottes Aus sich-herauswirken und Innewirken in der Welt als das die Potenz in's Dasein setzende Lebensprincip des Endlichen überhaupt und des gottebenbildlichen endlichen Geistes insbesondere: das ist der Sohn oder Logos, durch welchen Alles ist, welcher das Leben (der Welt) und das Licht der Menschen ist und als solches (von Anfang der Geschichte) in die Welt kommend war; endlich der heilige Geist, auf Grund jener Transcendenz wie dieser Immanenz und beide zur Einheit aufhebend: Gottes Sich-selbst-mittheilen nach seinem Wesen als unendlicher Geist innerhalb des endlichen

Geistes und für diesen zur Aufhebung seines natürlichen Zwiespaltes im Bewusstsein der Gotteskindschaft oder zur Verwirklichung realer gottmenschlicher Lebenseinheit“ (S. 85). Hier wird Pfleiderer's Grundanschauung am Deutlichsten und zeigt am Meisten ihre Verwandtschaft mit Biedermann und den anderen Hegelianern. Wie denn anderwärts (S. 143) der Verfasser sagt: „der heilige Geist ist weder bloss göttlicher noch bloss menschlicher Geist, sondern die reale Einheit beider, oder der gottmenschliche Geist, in welchem die göttliche Gnade zu des Menschen eigener Freiheit und des Menschen Freiheit zur göttlichen Kraft einer neuen Natur geworden ist.“ Dieselben Schwankungen wiederholen sich in der Eschatologie: „die Unsterblichkeit der Seele ist, als Voraussetzung für die unvergängliche Lebensgemeinschaft des Gotteskindes mit Gott, ein Postulat des christlichen Glaubens, dessen theoretische Begründung sich dem Bereich unseres Wissens ebenso sehr wie die irdische Zukunft der Menschheit entzieht.“ Und was über die Vollendung der Menschheit darnach gesagt wird, löst sich vollends in Phrasen auf.

7. Eine gewisse Aehnlichkeit mit den genannten Theologen finden wir bei Richard Adelbert **Lipsius** (geb. 1830, Professor in Jena, gest. 1892), dessen Dogmatik in 1. Aufl. Braunschweig 1876, in 2. wenig veränderter Aufl. 1879, in 3. Aufl. 1893 erschien. Man kann ja zweifelhaft sein, ob man überhaupt seinen Namen an die der vorhergenannten Theologen anschliessen solle, da seine philosophische Grundanschauung viel weniger von Hegel als von Kant bedingt ist. Indessen steht Lipsius in so ausgesprochener Differenz zu den später zu nennenden neukantischen Theologen und stellt sich andererseits in eine solche Nähe zu Biedermann, sowie zu Pfleiderer, dass es sachdienlich sein wird, seiner in der Kürze hier zu gedenken. Lispsius hat abgesehen von seiner Dogmatik die philosophischen oder erkenntnisstheoretischen Principien seiner Theologie in der besonderen Schrift: „Philosophie und Religion“, Leipzig 1885 zu entwickeln und zu begründen versucht. Lipsius betont — und dies unterscheidet ihn von Biedermann —

die Selbständigkeit und nicht bloss vorstellungsmässige Wahrheit des religiösen Lebens; dagegen steht er insofern auf der Seite Biedermann's, als er jede Umsetzung der religiösen Wahrheit in metaphysische als in sich widersprechend erkennen lehrt, so dass demnach das religiöse Erkennen im Unterschiede von dem wissenschaftlichen keine objective, sondern subjective Erkenntniss giebt. Während das wissenschaftliche Erkennen darauf ausgeht, den subjectiven Factor, der zur Erzeugung unseres Vorstellungsbildes von der Welt mitwirkt, möglichst zu eliminiren, und jenes objective „Ideelle“ — denn es ist nicht etwas mit dem Sinne, sondern mit der Vernunft Wahrgenommenes — zu finden, welches den Einheitspunkt des Subjectiven und des Objectiven, des Denkens und des Daseins bildet, so hat das religiöse Erkennen es unmittelbar und zunächst mit Thatsachen des menschlichen Bewusstseins zu thun, mit inneren Vorgängen im subjectiven Geistesleben des Menschen, die vom Subject gar nicht abgetrennt werden können. „Die religiösen Aussagen handeln vom menschlichen Subject selbst in einer gegebenen Bestimmtheit, von dem persönlichen Lebenszustande des Subjects, von dessen sei es geförderter sei es gehemmter Lebensthätigkeit, wie solche im unmittelbaren Selbstbewusstsein ein Gegenstand unserer eigensten innersten Erfahrung ist. Das religiöse Bewusstsein ist sonach zuständliches Bewusstsein, Gefühl. Aber freilich kein zuständliches Bewusstsein für sich allein, sondern ein Gefühl verbunden mit einer inneren Anschauung eines von unserem Ich noch unterschiedenen Anderen, auf welches sich das zuständliche Bewusstsein des Ich im religiösen Vorgang unmittelbar bezogen weiss. Dieses Andere ist uns also nur als Moment unseres Selbstbewusstseins gegeben, oder ist unmittelbar zugleich mit diesem gesetzt. . . . Dieses Andere ist für das religiöse Bewusstsein Gott, und die Welt nur, wie sie durch unsere Anschauung von Gott bestimmt ist. Unmittelbar wissen wir in unserer religiösen Anschauung nur um uns selbst, wie wir thatsächlich auf Gott bezogen sind, und damit zugleich um Gott, wie er thatsächlich auf uns bezogen ist; mittelbar wissen wir zugleich um

unsere Welt, wie sie uns im Lichte des frommen Selbstbewusstseins erscheint und wie unser frommes Selbstbewusstsein durch die Anschauung unserer Welt afficirt wird“ (cf. Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, December 1876, S. 279). Diese und ähnliche Sätze erinnern ja allerdings vielfach an Schleiermacher'sche Aussagen. Das Eigenthümliche im Vergleich zu Biedermann ist nun dies, dass das religiöse Bewusstsein auf der Stufe dieser religiösen Vorstellung, dieser subjectiven Gewissheit festgehalten wird, ohne dass ihm erlaubt würde, Dem weiter nachzugehen und die Vorstellung auf einen bestimmten Gedanken zu bringen. Man darf ja sagen, dass nach der einen Seite diese Mittelstellung der Behauptung des religiösen Standpunktes zu Gute kommt, indem ihm eine gewisse Selbständigkeit zuerkanut wird; aber auf der anderen Seite giebt jene Concession zu wenig, um die Erschütterung und Auflösung des religiösen Standpunktes aufzuhalten. Der religiöse Trieb, lehrt Lipsius, bildet, sofern er an irgend einem Punkte des Selbst- oder Weltbewusstseins erregt wird, ein Anschauungsbild von einem übersinnlichen Gegenstand, nämlich von Gott, dessen gegenwärtiges Wirken uns an diesem Punkte zum Bewusstsein kommt. Dies Anschauungsbild ist in seiner unmittelbaren Einheit mit der Gefühlsbestimmtheit immer ein subjectiv angemessener Ausdruck einer thatsächlichen religiösen Erfahrung und insofern vollkommen wahr; aber auch nur so lange als beides von einander nicht losgelöst, also die subjective Bestimmtheit des frommen Subjectes im religiösen Bewusstsein noch nicht auf den angeschauten Gegenstand für sich übertragen ist. Nun ist aber diese Uebertragung etwas Unvermeidliches, und das Anschauungsbild gestaltet sich daher nothwendig zur Vorstellung von einem übersinnlichen Gegenstande, welche, sobald sie für objective Erkenntniss genommen wird, ebenso nothwendig sich als inadäquat erweist. Wenn daher alles religiöse Erkennen sich nothwendig in Bildern bewegt, in sinnlich-religiösen Anschauungen, so ist alle Läuterung der religiösen Vorstellungen nur ein annähernder Versuch, den der sinnlich-bildlichen Anschauung zu Grunde

liegenden geistigen Gehalt im Unterschiede von seiner inadäquaten Vorstellungsform zum Ausdruck zu bringen; und doch ist das religiöse Denken immer darauf angewiesen, solche Kategorien, welche dem natürlich-sinnlichen Dasein entnommen sind, auf das übernatürliche Sein u. s. w. anzuwenden. Mithin hört auch die dogmatische Sprache niemals auf, sich in der Form der Vorstellung zu bewegen, wenn sie gleich durch möglichst allseitige Verarbeitung der Ergebnisse der Verstandeskritik die naive religiöse Vorstellung zum Bewusstsein ihrer sinnlichen Bildlichkeit und dadurch annäherungsweise auf ihren gedankenmässigen Ausdruck zu bringen hat. — Man sieht, in welches Gedränge hierbei nicht bloss die dogmatische Aussage, sondern vor Allem der Glaube selbst kommt. Er soll an der Wahrheit des Glaubensinhaltes festhalten, aber zugleich so, dass die Glaubensaussage einer steten Läuterung unterworfen wird. Je mehr aber dieser Läuterungsprocess fortgesetzt wird, um so mehr stellen sich Widersprüche ein. Und während bei Biedermann wenigstens der Versuch gemacht wird, über die Widersprüche hinaus zu einer sicheren positiven Aussage, zum reinen widerspruchslosen Gedanken weiter zu kommen (der freilich mit der Glaubensvorstellung sich nicht deckt), so wird uns dagegen hier geboten, auf dem Wege innezuhalten, den wir doch schon im Begriffe waren einzuschlagen, und den Glauben zu behaupten zugleich mit dem Bewusstsein, dass er dem darauf gerichteten Denken nicht Stand hält. Aber Das verträgt kein Mensch, weil er auf Einheitlichkeit des Glaubens und der Erkenntniss angelangt ist. Machen wir die Probe auf den Gottesbegriff. „Im religiösen Verhältnisse“ bekundet sich Gott dem Frommen als persönlicher Gott, als ein Du gegenüber dem menschlichen Ich. So stellt sich im Gebet der Mensch Gotte gegenüber, und auf den Höhepunkten des religiösen Lebens vernimmt der Mensch die Rede Gottes unmittelbar im eigenen Innern. Aber eine theoretische Aussage über das objective Wesen Gottes an sich ist das nicht. Alle jene Bedenken, welche der kritische Verstand gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes zu erheben pflegt, treten

sofort in ihr Recht, „wenn jene Aussage des religiösen Bewusstseins voreilig metaphysicirt wird“; das heisst, auf einfaches Deutsch zurückgeführt, wenn ich das im Glauben Vorgestellte als wirklich seiend und eben dieses seiend mir denke. Wir haben Dem als Schlussurtheil beizufügen, dass, wenn hier die anerkennungswerthe Absicht zu Grunde liegt, dem Glauben eine Stätte zu bewahren, thatsächlich diese Absicht doch nicht erreicht wird, und dass, wenn Lipsius mit dieser Festhaltung des Glaubens Biedermann voransteht, er dagegen an wissenschaftlicher Consequenz von diesem übertroffen wird. Was es aber abgesehen davon mit der Position des Glaubens dabei auf sich habe, mag man daraus entnehmen, dass in dieser Glaubenslehre von Lipsius nicht einmal ein Ort sich findet, wo der Auferstehung Christi und ihrer Bedeutung für den Christen gedacht wird. Andere Dogmatiker erklären wenigstens, warum ihrer Meinung nach die Thatsache der Auferstehung für den Glauben irrelevant sei; auch dieses erachtet Lipsius nicht für nöthig. Wir erfahren nur, dass die geschichtliche Person Christi erst durch die von ihr ausgehende fortlebende Geistesmacht aller irdischen Beschränkung entnommen zum himmlischen König der Gemeinde erhöht und für den Glauben zur untrennbaren Einheit mit dem christlichen Princip erklärt ist. (?) (Ziemlich die letzte und mit die beste Schrift von Lipsius ist „Luther’s Lehre von der Busse“ 1892.)

IV. Die dem kirchlichen Glauben wieder zugewandte Theologie.

§ 13. Durch die Schleiermacher'sche und philosophisch-monistische Theologie war die Herrschaft des weitverbreiteten Rationalismus schon vielfach gebrochen, ehe aus dem neuerwachenden Glaubensleben eine neue der Kirche wiederum zugewandte Theologie hervorging. Insofern standen auch jene theologischen Richtungen im Dienste dieser Erneuerung. Aber das Wiederaufleben des kirchlichen Glaubens, welches allmählich auch der wissenschaftlichen Theologie sich mittheilte, vollzog sich zunächst auf praktischem Gebiet und aus praktischen Motiven. In ihren ersten Regungen vielfach unerkennbar, gleich wie durch eine neue Ausgiessung des heiligen Geistes, erhob sich ein in den Tiefen des christlichen Gemüthes wurzelndes Glaubensleben, eine Reaction wider den herrschenden Unglauben gerade an den Stätten, wo er am Tiefsten sich eingenistet hatte. Diese durch die gewaltigen politischen Stürme und socialen Umgestaltungen seit der französischen Revolution mitangeregte Bewegung machte sich seit dem ersten Viertel des 19. Jahrhunderts nicht bloss in Deutschland, sondern früher noch in Schottland und in der Schweiz, auch in Frankreich und anderwärts, in katholischen wie in protestantischen Kreisen geltend und begründete das immer

stärkere Hervortreten einer positiv-christlichen und kirchlichen Theologie. Glieder der verschiedenen Confessionen fühlten sich zunächst in diesem neuerwachten Glaubensleben eins oder doch eng verbunden, und die in einzelnen Landeskirchen, namentlich auch in Preussen, geschlossene Union der lutherischen und der reformirten Kirche war in gewisser Hinsicht eine Frucht jener Erneuerung. Aber es lag in der Natur der Sache, dass, je länger je mehr diese zuerst unbestimmte Gläubigkeit die Bahn des specifisch-kirchlichen Glaubens wieder beschritt und dass die Confessionen ihrer unausgetragenen Differenzen auf's Neue sich bewusst wurden. Diese Unterschiede und Gegensätze theilten sich dann auch der Theologie mit, und während Männer wie Tholuck, Julius Müller, Dorner, auch Hengstenberg nebst Anderen die positiv-unirte Theologie, und zwar auch in den systematischen Disciplinen vertraten, wurde durch Theologen wie Claus Harms, Rudelbach, Harless, Thomasius, Schmid, v. Zezschwitz, v. Hofmann, Martensen, Kahnis, Philippi u. A. die kirchliche Theologie, gleichwie überhaupt, so in hervorragenden dogmatischen und ethischen Leistungen erneuert.

Man darf nicht meinen, dass die früher erwähnten, dem Rationalismus gefolgten theologischen Richtungen, also namentlich die Schleiermacher'sche und die philosophisch-monistische, ausser Beziehung oder in bloss gegensätzlicher Beziehung zu der neuerwachten positiv-christlichen und kirchlichen Theologie gestanden hätten. Wir wissen, dass mit Schleiermacher selbst eine Umkehr nach den Bahnen des christlichen Glaubens hin erfolgte, dass man sich, wenn auch in unvollkommener Weise, der aufgegebenen kirchlichen Lehrsätze wieder zu bemächtigen suchte. Und jene philosophisch-monistische Philosophie, mit der durch sie bedingten Theo-

logie, wie sehr sie im Uebrigen dem christlichen Glauben entgegenstand, ging doch ebenfalls keineswegs in dieser Negation auf, sondern suchte in ihrer Weise dem Christenthum gerecht zu werden. Besonders die Hegel'sche Philosophie erwies sich in dieser Hinsicht als sehr conservativ, und wurde namentlich in Preussen, in Berlin um deswillen gepflegt. So dienten auch diese Richtungen dazu, gleichwie sie in ihrer Weise durch die neue Lebensbewegung des Glaubens angeregt waren, dieselbe in gewissem Masse zu fördern. Aber freilich haben wir in ihnen keineswegs die ursprünglichen Factoren, die eigentlich treibenden Motive zu erkennen. Wo irgend in der Kirche eine wirkliche Erneuerung sich vollzieht, da sind es höhere geistliche Kräfte, welche in das Getriebe des irdischen Lebens eingreifen, und — was damit aufs Innigste zusammenhängt — es sind geheimnissvolle, nur theilweis erkennbare Mächte, denen die Erneuerung zu danken ist. Man kann sich die Verwüstung des kirchlichen Lebens, wie sie durch den Rationalismus und verwandte Erscheinungen in den leitenden Kreisen des Volkes, in den höheren Ständen eingetreten war, nicht stark genug denken. Und eine Abstumpfung des sittlichen Urtheils war damit verbunden, vermöge deren die öffentliche Meinung Dinge z. B. an den Höfen ertrug, die jetzt unerbittlich der Kritik anheim fallen würden. Dagegen war ja allerdings in der Tiefe des Volkslebens, auch in einzelnen Kreisen des Adels, noch ein guter Rest des evangelischen Glaubens, bewusst oder unbewusst, conservirt worden, welcher, namentlich durch die schweren Erlebnisse der Freiheitskriege zu neuem Leben angefacht, gegen die eingedrungene Verödung reagirte. Man darf die Nachwirkung, die nach dieser Seite der Pietismus ausgeübt hat, nicht zu gering anschlagen. Aber wenn man auch alle diese Zustände und Motive in Betracht zieht, so reicht man doch nicht aus, um damit das Wiederaufleben evangelischer Gesinnung und christlichen Verständnisses zu begreifen. Wie es auf geistigem und geistlichem Gebiete Epidemien giebt, die mit Einem Male analog den leiblichen Krankheiten, sich verbreiten, so findet Aehnliches auch im

guten Sinne statt: ein plötzliches Auftauchen, eine geheimnissvolle Verbreitung neuer Strömungen, die zunächst auf praktischem Gebiete ihre Wirkung äussern, aber dann ebenso in der Wissenschaft, in der Theologie zur Geltung kommen. Es sind Geisteswirkungen, die man nicht Unrecht hat auf eine Art neuer Geistesausgiessung zurückzuführen. Allenthalben, nicht bloss und auch nicht zuerst in Deutschland, sondern schon vorher in Schottland und in der Schweiz, von dort aus auch in Frankreich traten Männer hervor, die mit apostolischem Eifer, in schlichtester ursprünglicher Form das schier vergessene Evangelium von der Gnade Gottes in Christo predigten; und allenthalben bildeten sich um diese Männer kleinere Kreise lebendiger Christen, welche Herde des Lichtes und Lebens für ihre weitere Umgebung wurden. In Schriften wie H. v. d. Goltz, die reformirte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert, Basel 1862, Wangemann, sieben Bücher preussischer Kirchengeschichte, Berlin 1859—61, 3 Bände, Guizot's Méditations sur l'état actuel de la réligion chrétienne, 2. Serie, Paris und Leipzig 1866, Thomasius, das Wiedererwachen evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, Erlangen 1867 u. a. finden wir Schilderungen jener Erweckung, die bei aller sonstigen lokalen und individuellen Verschiedenheit doch einen sehr verwandten Character an sich trägt. Besonders lebhaft und anschaulich ist die Darstellung bei Guizot, und es macht einen beweglichen Eindruck, mit welcher Wärme und Theilnahme dieser alte Staatsmann in seinen letzten Lebensjahren jener evangelischen Bewegung in Frankreich gedenkt. Die neue Anregung, so erzählt er, kam von Genf herüber. Dort war unter dem Einfluss der Doctrinen Voltaire's und Rousseau's der christliche Glaube am Tiefsten unterminirt worden. Die fundamentalen Glaubenssätze des Christenthums, die Lehren von der Erbsünde und von der Gottheit Christi nicht minder wie die von der Prädestination wurden von der Mehrzahl der Geistlichen aufgegeben. Die Reaction dagegen begann im Laufe des 1. Jahrzehnts unter den Theologiestudirenden, von denen mehr als Einer — wir nennen nur Merle d'Aubigné — nach-

mals einen bedeutenden Namen sich erworben hat. Mit ihnen verband sich im Jahre 1816 ein frommer Schotte, Robert Haldane, vordem ein tapferer Seemann, der aber seinen Beruf aufgegeben, um sich ganz dem Dienste seines Glaubens zu widmen. Eben dieser Haldane begab sich im Jahre 1817 von Genf nach Montauban, wo er mit Daniel Encontre nebst Andern Freundschaft schloss und mit ihnen vereint das Werk der Glaubenserweckung in Frankreich betrieb. Das Jahr darauf war in England die „continentale Gesellschaft" begründet worden, speciell dazu bestimmt, den Fortschritt der Wiederbelebung des Christenthums auf dem Continent zu fördern. Ihr thätigster Agent in Frankreich war der englische Dissident Mark Wilks, Pastor der amerikanischen Gemeinde, welche in Paris sich gebildet hatte. In dieser Zeit entstanden eine nicht geringe Anzahl protestantischer Blätter und Sammelschriften, welche da und dort in der zerstreuten protestantischen Kirche (Frankreichs) das Feuer verbreiteten, welches im Centrum entbrannt war. Junge Pastoren, welche an der Erweckung in Genf theilgenommen, Neff, Pyt, Bost, Gonthier, verbreiteten sich durch Frankreich, die einen als ständige Pfarrer, die andern als wandernde Missionare, sammelten um sich die Eifrigen, entzündeten die Lauen und gründeten allenthalben kleine christliche Herde, welche ihre Umgebungen erleuchteten. Eine grosse Menge von Associationen waren die Folge, theilweise vom Staate anerkannt, theilweise ohne öffentlichen Charakter; sie gaben den Arbeiten der Einzelnen Oeffentlichkeit, Zusammenhalt, Dauer; besonders das Werk der Bibelcolportage, zuerst von 7, einige Jahre darauf von 60 Agenten betrieben liess die heiligen Schriften und christlichen Tractate bis in solche Theile Frankreichs vordringen, welche sonst jedem andern Mittel der Communication und der Unterweisung fernstanden. Die Hindernisse, welche zuerst sei es in der katholischen Geistlichkeit, sei es von Seiten der obrigkeitlichen Gewalt, sei es von der irreligiösen Stimmung des Volkes sich entgegenstellten, wurden allmählich überwunden, und unter der Regierung seit 1830 konnten sich die Protestanten ihrer Rechte mit grösserer Zuversicht und

geringeren Hemmnissen bedienen. — Um den Charakter dieser religiösen Bewegung zu zeichnen, mag es genügen, ebenfalls auf die Worte Guizots hinzuweisen, dessen Méditations die bisherige Schilderung entnommen war. Sie sind als Worte eines Staatsmanns um so bedeutsamer. „In den Zeiten des Unglaubens, bemerkt er, und der religiösen Gleichgiltigkeit, ja selbst noch wenn man anfängt davon loszukommen, ist es ein weitverbreiteter Irrthum selbst bei Solchen, welche die Religion achten und aufrecht erhalten, sie anzusehen wie eine grosse öffentliche Anstalt, eine heilsame Sittenpolizei, für die Gesellschaft nothwendig, so aber, dass sie ihr Verdienst und ihr Recht vielmehr ihrem praktischen Nutzen als ihrer innern Wahrheit verdanke. Ein schwerer Irrthum, welcher die Natur, gleichwie den Ursprung der Religion verkennt, und welcher sehr bald sie ihrer Herrschaft wie ihrer Würde verlustig gehen liesse. Gewiss, die Menschen nehmen grosse Rücksicht auf den Nutzen, aber wirkliche Hingebung haben sie nur für die Wahrheit: eine Religion, welche um zu wirken und zu dauern Nichts aufzuweisen hätte, als ihren socialen Nutzen, würde ihrem Falle sehr nahe sein. . . . Es ist im Namen der Wahrheit der christlichen Religion, ihrer geschichtlich durch das Wort und die Gegenwart Gottes selbst geoffenbarten Wahrheit geschehen, dass das Wiederaufleben des Christenthums in Frankreich sich vollzog: hätten die Arbeiter dieses Werks nicht selbst den Glauben gehabt und ihn um seiner selbst willen ausgebreitet, hätten sie von Nichts geredet als von dem socialen Nutzen des Christenthums, sie würden keine einzige Seele gewonnen haben. Auch das wäre ein Missverständniss, wollte man den Erfolg dieser Leute der Energie ihres eigenen Glaubens, der hingebenden und ausdauernden Thätigkeit ihres Eifers zuschreiben. Ohne Zweifel ist diese Energie und diese Thätigkeit dabei von Belang: aber ungleich mehr ist es der innere und bleibende Werth der Glaubenslehren selbst, die sie predigten, jener Lehren, welche allein die innersten Fragen des Menschenherzens lösen, denen man sich nicht auf die Dauer entschlagen kann. Es handelte sich um das Heil der Seelen,

und diese Leute hatten die Leidenschaft für das Heil der Seelen. Man kann nie genug erstaunen über die Schönheit dieser Leidenschaft, über ihre Neuheit in der moralischen Geschichte der Welt, über die Rolle, welche sie bei den christlichen Völkern gespielt hat. Das Alterthum hat über das Geschick der Menschen jenseits des irdischen Lebens sich seine Vorstellungen gemacht und darüber gegrübelt, aber die glühende Sorge für das ewige Heil jedweder Menschenseele, die unablässige Arbeit, sie zu bereiten für ihre ewige Zukunft, sie von ihrem gegenwärtigen Leben an in vertraute Beziehung zu Gott und in den Stand zu setzen, vor seinem Gericht zu bestehen, das ist eine wesentlich christliche Thatsache, einer der erhabensten Charakterzüge des Christenthums und eines der eklatantesten Kennzeichen seines göttlichen Ursprungs. Dieser Geist war es, welcher jene Leute trieb, den christlichen Glauben in dem protestantischen Frankreich wieder zu erwecken. Es war eine sehr beschränkte Sphäre, in der sich ihr Eifer bewegte: ausserhalb dieser Sphäre sind ihre Namen unbekannt geblieben — wer weiss denn im grossen Publikum Etwas von den Namen Neff, Bost, Pyt, Gonthier, Audebez, Cook, Wilks, Haldane? Aber wer wusste denn in der Zeit des Tacitus und des Plinius Etwas von Dem, was Petrus, Paulus, Johannes, Matthäus, Philippus waren und thaten, die unbekannten Schüler ihres selbst unbekannten Meisters, der die Welt erobert hat? Es war, so sagt Einer dieser Glaubensboten selbst, etwas Jugendliches, ja Kindliches um das Aufsehen, welches diese Erweckung machte; der geringste Pastor, welcher sich ihr zuwandte, war ein Missionar; seine Durchreise war ein Ereigniss, fast ein Meteor; schnell berief man eine Versammlung; zu zwanzig, dreissig, fünfzig, hundert, zweihundert Personen fand man sich zusammen, um mit Freuden, wie eine grosse Neuigkeit, ja wie ein Wunder, dies Evangelium zu hören, welches wir auswendig wissen, ja leider vielmehr auswendig als inwendig im Herzen!“

Mag immerhin der national französische Charakter bei der Weise des Hergangs sich geltend gemacht haben, so darf man doch sagen, dass dem Wesen nach das Gleiche sich

wiederholte, wo anderwärts die Wiederbelebung des evangelischen Sinnes erfolgte. Im Ganzen trug die Bewegung einen pietistischen Charakter — aber doch nur, wie man dem ersten Christenthum solchen Charakter auch zuschreiben darf. Man legte Gewicht darauf, der Welt sich nicht gleichzustellen; aber einseitiger, weltflüchtiger Pietismus war es nicht, sondern gleich den ersten Christen fühlte man sich gedrungen, den Kampf in der Welt und mit der Welt aufzunehmen, um die Reiche der Welt Christo zu unterwerfen. Mochten daher die Versammlungen dieser Erweckten vielfach das Ansehen von Conventikeln haben, so war doch die Probe für die Gesundheit der Bewegung diese, dass es nicht dabei blieb, sondern ein ökumenischer Trieb sich darin bekundete, welcher den erstarrten und theilweise erstorbenen Kirchen zu Gute kam. Verfolgt man die Bewegung in den deutschen Landen, in Preussen, in Bayern, in Sachsen u. s. w., so wird man überall solche pietistische, conventikelartige Anfänge finden, die hie und da wie Lichtpunkte über das Ganze ausgestreut alsbald in weiteren Kreisen das Verständniss des Evangeliums und die Liebe zu ihm wieder anfachten. Man hat die Feier des dreihundertjährigen Reformationsjubiläums im Jahre 1817 nicht selten als Motiv der Erweckung bezeichnet. Gewiss nicht mit Unrecht. Aber man wird nicht minder berechtigt sein, die Lebhaftigkeit dieser Feier auf die bereits begonnene evangelische Bewegung zurückzuführen. War es doch auch ähnlich mit den Persönlichkeiten, welche als Träger und Förderer der Bewegung hervortraten. Gewiss waren sie dies; denn nur durch das geistgetragene Wort konnte die Erneuerung des christlichen Lebens bewirkt werden. Aber auf der anderen Seite waren diese Persönlichkeiten selbst nur die Organe des neuerwachten Geistes, von ihm erfasst und Andere durch ihn erfassend. Man kann nicht läugnen, dass die Unionsbestrebungen, wie sie in dem Aufruf Friedrich Wilhelm's III. vom 27. September 1817 ihren vornehmlichsten Ausdruck fanden, sehr wesentlich auch mit jener evangelischen Erweckung zusammenhingen. Denn der Rationalismus hatte

zwar ebenso wenig ein Verständniss für die confessionellen Unterschiede, aber es fehlte ihm auch der innere Trieb zu solcher Neugestaltung der kirchlichen Gemeinschaften. Es entsprach der Unionsgedanke auch insofern jener Glaubensbewegung, als dieselbe vorerst auf die Fundamentallehren des Christenthums sich beschränkt hatte und die Erweckten ohne alle Rücksicht auf die confessionellen Scheidewände mit einander brüderlich verkehrten. Fand doch in gewissem Masse Gleiches statt auch zwischen evangelischen und katholischen Christen. Und speciell bezüglich des Königs Friedrich Wilhelm III. ist es unzweifelhafte Thatsache, dass das Unternehmen der Union, ohnedies in der Tradition des Hohenzollern'schen Hauses gelegen, wesentlich ein Ausfluss seiner frommen Gesinnung war, welche die schweren Erfahrungen der Napoleonischen Kriege entwickelt und zur Reife gebracht hatten. Aber es verband sich mit dieser frommen Gesinnung ein Mangel des Verständnisses, welcher um so verhängnissvoller war, je mehr es in der protestantischen Kirche, zumal in Preussen, üblich geworden, dass die Landesfürsten als summi episcopi in die interna und intima des kirchlichen Glaubens sich einmischten. Der Gedanke, dass er sich damit an der Kirche versündigen könne, scheint dem König gar nicht gekommen zu sein. Es dünkte ihm bei seinem etwas hausbackenen Verstande „miserabel", dass die lutherischen und die reformirten Gemeinden sich, namentlich bei der Abendmahlsfeier, getrennt von einander hielten. Er machte unter dem genannten Tage (27. September 1817) bekannt, er sei der Ueberzeugung, dass die beiden protestantischen Confessionen in der Hauptsache im Christenthum einig seien, und nur noch durch äussere Unterschiede von einander getrennt würden. In ihrer Union sah er daher ein gottgefälliges Werk, von dem er reiche Förderung des kirchlichen Sinnes erwartete. Das Wesen der Union aber sollte darin bestehen, dass weder die reformirte Kirche zur lutherischen, noch diese zu jener übergehen, sondern beide eine neubelebte evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden sollten. Er erklärte, dass er selbst

das Säcularfest der Reformation in der Vereinigung der bisherigen reformirten und lutherischen Hof- und Garnisongemeinde zu Potsdam zu einer evangelisch-christlichen Kirche feiern werde, und forderte zur Nachahmung auf, versicherte aber zugleich, dass er weit entfernt sei, die Union aufzudrängen und in dieser Angelegenheit Etwas verfügen und bestimmen zu wollen. — Bei der ungemeinen Loyalität des Volkes, verbunden mit dem fast durchgängigen Mangel evangelisch-kirchlichen Verständnisses war es kein Wunder, dass nicht bloss in der Hof- und Garnisongemeinde, sondern auch weithin in der Monarchie, namentlich in dem westlichen Theile derselben man dem Beispiele des Königs folgte. Man überlegte nicht, dass die Aufrechterhaltung des kirchlichen Bekenntnisses, woran festgehalten werden sollte, eben die Antithese gegen die secus docentes in sich schloss, dass man überhaupt nicht willkürlich in den Process der kirchlichen Lehrbildung eingreifen dürfte und dass eine Schädigung des kirchlichen Bekenntnisses eben darin enthalten war, dass man jenen Antithesen die confessionelle Bedeutung absprach. So gab denn diese in wohlmeinender Absicht eingeführte Union den Anlass zu den traurigsten und erbittertsten Streitigkeiten, die in dem Masse sich steigern mussten, als das confessionelle Bewusstsein wieder erstarkte. Während anderwärts, wo man nicht voreilig in die Entwickelung des Glaubenslebens eingegriffen hatte, ganz von selbst das christliche Bewusstsein aus seiner anfänglichen Unbestimmtheit in die kirchlichen Formen hineinwuchs, ohne dass es dafür eines besonderen Streites bedurfte, darum auch das Verhältniss zu den Reformirten ein schiedlich friedliches blieb, suchte man nun in der unirten preussischen Landeskirche diesen Process künstlich aufzuhalten: als die lutherischen Gemeinden für ihren ererbten Glauben und ihren kirchlichen Besitzstand eintraten, wurde ihnen dies als Ungehorsam gegen die Anordnung des Königs ausgelegt und diese „Auflehnung“ mit staatlicher Gewalt zu Boden geschlagen. Gerade aus Wangemann's „Una Sancta“, der neuerdings — denn früher urtheilte er klarer und nüchterner — mit wahrem Fanatismus

für die Union gegen die Lutheraner ankämpft, ersieht man, mit welch' hässlichen Mitteln der Zurücksetzung gegen diejenigen Geistlichen und Gemeinden vorgegangen wurde, die sich nicht fügsam bewiesen. Wenn in Folge jenes Eingriffes in das Heiligthum des kirchlichen Gewissens hie und da ein ungesunder Confessionalismus entstand, wenn die Neigung zum Separatismus überhand nahm, wie sie auch gegenwärtig noch fortbesteht, so haben Diejenigen am wenigsten Ursache, rügend und spottend darauf hinzuweisen, welche an ihrem Theile durch Beförderung der Union selbst jene Excesse provocirt haben. Das Capitel der Unionsstreitigkeiten ist eines der traurigsten in der Gegenwart; viel edle Kräfte, welche zum Wiederaufbau der Kirche hätten verwendet werden können, haben sich in diesem Kampfe verzehrt. Viel unheiliger Zorn ist dadurch unter Solchen entbrannt, die sich im Glauben nahe standen und bei gesunden kirchlichen Verhältnissen friedlich neben einander hätten wirken können. Es ist wohl ein verachteter Haufe, diese Separirten, sei es in Preussen, sei es anderwärts, durch immer neue Streitigkeiten und Separationen unter einander geschwächt, aber das wollen wir ihnen nicht vergessen, dass sie vor Anderen die Schmach Christi getragen haben, und dass sie wie ein mahnendes Gewissen den confessionell verwaschenen Landeskirchen gegenüber standen. Die Wunde, welche der gesammten evangelischen Kirche durch die Einführung der Union geschlagen worden ist, wird nicht eher heilen, als bis man die widerstrebenden Elemente, die man mit unevangelischem Zwange mit einander verbunden hat, freigiebt. Niemand, der mit seinem Herzen zur Union steht, soll daran verhindert werden; aber nicht minder sollen die Gemeinden frei sich entscheiden dürfen, welche bei dem alten Confessionsstande zu verbleiben in ihrem Gewissen sich gedrungen fühlen. Praktische Schwierigkeiten würden freilich dabei nicht fehlen; aber sie sind jetzt geringer, wo eine Anzahl lutherischer Landeskirchen der Krone Preussen verbunden sind. Wenn diese unter einem gemeinsamen Kirchenregiment ihrer Confession miteinander vereinigt wären, so

hätten dadurch die altpreussischen Provinzen und Gemeinden die Möglichkeit, sich an diesen festen Körper anzuschliessen, und auch der Separation würde der Grund der Sonderexistenz genommen werden. Ich weiss wohl, dass jetzt, wo man den Gedanken der staatlichen und nationalen Einheit in geistlichem Unverstande auf die Kirche überträgt, weniger Geneigtheit hierfür vorhanden ist als je. Man könnte wenigstens dadurch sich aufmerksam machen lassen, dass die am Meisten für solche Einheit schwärmen, die vom evangelischen Bekenntniss am Weitesten entfernt sind, wie denn auch schon früher die Union allenthalben ganz besonders durch die ungläubigen Massen sich durchgesetzt hat.

Anders verliefen die Dinge in denjenigen lutherischen Landeskirchen, in denen man sich solcher vorschnellen und unevangelischen Eingriffe enthielt. Zwar waren auch hier die Verhältnisse nicht alsbald dazu angethan, dass der wiedererwachende Glaube unverzüglich die kirchlichen, confessionellen Bahnen wiedergefunden und eingeschlagen hätte. Man sieht das am Deutlichsten an dem Harms'schen Thesenstreit seit dem Jahre 1817. Claus Harms, ein origineller, volksthümlich-geistreicher Prediger, geb. 1778 in Süderdithmarschen, gest. 1855 in Kiel, nicht wenig angeregt von Schleiermacher's Reden über Religion, war eine Persönlichkeit, in welcher der altevangelische, lutherische Glaube mit seiner ganzen Frische und Unmittelbarkeit gewissermassen sich verkörperte. Und die eigenartige, aus dem tiefsten Born des Evangeliums gleichwie des Volkslebens schöpfende Predigt dieses Mannes schlug in einer Weise durch, die kaum ihres Gleichen hatte und bei den damaligen kirchlichen Zuständen nur um so auffallender sein musste. Aber es fehlte viel, dass die Thesen, welche er am Reformationsjubiläum von 1817 veröffentlichte, sofort Zustimmung gefunden hätten. Auf einem fliegenden Blatte, welches er aussandte, stand zu lesen: „Das sind die 95 Thesen oder Streitsätze Dr. Martin Luther's, theuren Andenkens. Zum besonderen Abdruck besorgt und mit anderen 95 Sätzen als mit einer Uebersetzung aus 1517 in 1817 begleitet“, Kiel 1817. Es waren starke Wahrheiten,

welche hier dem modernen Geschlechte in unverblümtester, markiger Sprache geboten wurden. Unter Anderem: die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrhundert; im 19. Jahrhundert hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit. — Nach dem altem Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen erschafft der Mensch Gott. — Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion oder von beiden entblösst. — Man soll die Christen lehren, dass sie das Recht haben, Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln wie in Kirchen- und Schulbüchern nicht zu leiden. — Die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche, weist Christum vom Altar, schmeisst Gottes Wort von der Kanzel, wirft Koth in's Taufwasser, mischt allerlei Leute beim Gevatterstand, wischt die Anschrift des Beichtstuhls weg, zischt die Priester hinaus und alles Volk ihnen nach und hat das schon lange gethan. Noch bindet man sie nicht? — Bei alledem stellte sich Claus Harms nicht feindlich den anderen Kirchen entgegen. „Die evangelisch-katholische Kirche, die sich vornehmlich am Sacrament halte und bilde, sei eine herrliche Kirche, ebenso die evangelisch-reformirte, die sich vorzugsweise am Worte Gottes halte und bilde; aber herrlicher als beide die evangelisch-lutherische, die an beiden [scl. sich halte], in welche sich, selbst ohne der Menschen absichtliches Zuthun, die beiden andern hineinbilden. Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen. Vollziehet den Act ja nicht über Luther's Gebein! Es wird lebendig davon und dann — wehe euch!" Der Eindruck dieser Thesen war ein ganz gewaltiger. Ein Sturm brach los, wie bei einem Gewitter. An zweihundert Streitschriften wurden gewechselt. Wie Furien fielen die Rationalisten über den Vernunfthasser, den Finsterling, den Pfaffen her. Bis in die Tiefen des Volkslebens, bis in das Innerste der Familien waren Harms' Worte gedrungen, weckend, anregend, scheidend. Aber im Allgemeinen darf man sagen: auch die gläubigen Kreise jener Zeit, die dem Glauben zugewandte Theologie waren

noch nicht hinlänglich vorbereitet, um diese starke Speise zu vertragen.

Wie allmählich und langsam in den ursprünglich lutherischen Landen, die von der Union nicht heimgesucht worden waren, der neuerwachte evangelische Geist die kirchliche Form wiederfand und wie dieses ohne die ärgerlichen Kämpfe geschah, welche anderwärts durch die Union hervorgerufen worden waren, mag man an der evangelischen Kirche Bayerns als an einem Beispiel erkennen. Während in der Pfalz durch einen Beschluss der Generalsynode von Kaiserslautern 1818 die Union daselbst eingeführt wurde und in Folge Dessen hässliche Streitigkeiten der dortigen Kirche nicht erspart blieben, vollzog sich in dem diesseitigen Bayern, welches von der Union unbehelligt blieb, die Rehabilitation des kirchlichen Christenthums in der Weise, dass die in Kraft gebliebenen kirchlichen Formen Raum liessen für die im Glauben weiter oder minder Fortgeschrittenen und die Gefahr der Separation, wenn auch nicht ohne Kampf, glücklich abgewendet wurde. Der Rationalismus hatte in Bayern mindestens ebenso weit um sich gegriffen wie anderwärts. Ja um des Gegensatzes willen zum Katholicismus war in den Formen des Gottesdienstes eine Nüchternheit und Verödung eingetreten, wie man sie in rein protestantischen Ländern des Nordens nicht kannte. Altarliturgie, Singen der Geistlichen bei derselben, Knieen beim Beichtgebet, Verneigung bei gewissen Acten des Gottesdienstes, Anzünden von Lichtern auf dem Altar, Alles ächt protestantische, lutherische Traditionen, an denen man in den rein evangelischen Territorien Norddeutschlands auch in den Zeiten des dicksten Rationalismus' unentwegt festhielt, galten hier als „katholisch“, und bis auf die neueste Zeit hat sich dies Missverständniss und dieser Gegensatz nicht ganz verloren. Es war auch hier in der Zeit nach den Freiheitskriegen und bei der Wiederkehr des Reformationsjubiläums, wo die ersten Regungen des neuen Lebens sich geltend machten. Ein Pfarrer Pflaum in Helmbrechts in Oberfranken erliess im Jahre 1815 eine „Frage und Bitte an die protestantische Geistlichkeit Deutschlands“,

worin er derselben an's Herz legte, „dass die evangelische Kirche in ihrem innersten Wesen angegriffen und angefressen sei". „Seit mehreren Jahrzehnten, sagt er, hat ein grosser Theil der Protestanten aufgehört, sich mit der Bibel zu beschäftigen. . . . Ja es giebt sogar Prediger, denen Bibelstudium ein widerliches Geschäft ist. So hat sich der Unglaube als ein gefährlicher Wurm in den Körper des protestantischen ‚Religionsvereins' (!) eingefressen und nagt ihm am Herzen. Der Gottesdienst wird von den Wenigsten besucht. Das sittliche Leben ist tief gesunken" u. s. w. Es ist charakteristisch und selbst ein Zeichen der Gesunkenheit des evangelisch-kirchlichen Lebens, dass Pflaum alle Hilfe vom Staat, von dem Landesvater erwartet, an den man sich mit einer Bittschrift wenden solle, damit er Massnahmen zur Besserung treffe. Die Schrift Pflaum's und seine Vorschläge, wie unreif sie auch waren, erregten Aufsehen und wurden vielfach Seitens der Dekane in ihren Synodalreden besprochen. Man läugnete die Schäden der Kirche nicht, aber fand, dass Pflaum in der Darstellung derselben zu weit gegangen sei. Die Hoffnung, dass man an höchster Stelle auf die Reformpläne eingehen werde, erwies sich als eitel. Und ebenso erging es mit einem Sendschreiben an alle theologischen Facultäten vom Jahre 1819; es war ja auch kaum zu erwarten, dass die damaligen Inhaber der theologischen Lehrstühle sobald ihre Lehrweise ändern würden. Aber die Frage, welche der treue und eifrige Mann an die Gewissen gethan, klang doch lange nach und trug dazu bei, den Funken des Glaubens wieder anzufachen. Es ist wohl selbstverständlich, dass er selbst noch keineswegs sich aus den Anschauungen des Rationalismus gänzlich befreit hatte; sie hingen ihm vielfach noch an, während er für die Erneuerung des evangelischen Glaubens und Lebens eintrat. Es ist wunderbar, wie von jetzt an hie und da die Zeichen sich mehren, dass ein Neues hervorbrechen wollte. Es ist ein treffendes Wort, welches Gotthilf Heinrich Schubert darüber geredet hat, er selbst ein Bahnbrecher des neuen evangelischen Lebens, „der Vortag eines grossen Frühlings ist gekommen; es blühen

viele Bäume auf, nicht weil sie einer dem andern die Mode nachmachen, sondern weil der gemeinschaftliche Strahl von Oben sie zum Blühen treibt". In Nürnberg, in Erlangen, in Augsburg, in Ansbach und sonst noch bildeten sich kleinere Kreise von Erweckten, an ihrer Spitze lebendige, im ersten Feuer des Glaubens stehende Geistliche, zum Theil auch noch im Uebergang vom Rationalismus her begriffen: die Bewegung war eine durchaus freie, naturwüchsige. Keine täppische Hand griff in dieselbe ein, um sie etwa zur Herstellung einer Union zu benutzen. — Es ist hier nicht meine Absicht, auf diese Geschichte der praktischen Erneuerung unserer evangelischen Landeskirche näher einzugehen; unser Augenmerk ist auf die Theologie und deren Ausgestaltung gerichtet, und nur dies sollte hervorgehoben werden, dass jene neue evangelische Theologie kein künstliches Gewächs war, sondern auf dem Boden eines praktisch erneuerten Glaubens sich entfaltete. — Vorübergehend möge ein Blick auf die Universität Erlangen und die theologische Facultät daselbst geworfen werden. Erlangen war wesentlich dem Zuge gefolgt, welcher damals überhaupt die Theologie durchdrang. Ich brauche nur auf Ammon (Christoph Friedrich v.), den späteren Oberhofprediger in Dresden hinzuweisen, welcher seit 1789 zunächst bis 1794 und dann, nachdem er inzwischen einem Rufe nach Göttingen gefolgt war, neuerdings von 1804—13 hier in Erlangen docirte und von hier als Nachfolger Reinhard's nach Dresden berufen ward. Es ist merkwürdig, wie gleichwohl auch die älteren theologischen Professoren, welche den bisherigen Charakter der Theologie nicht verläugnen konnten, wie z. B. Kaiser und Veit Engelhardt, dem Zuge der neuen Zeit Raum gaben. Vor Allem aber war es der reformirte Pfarrer Johann Christian Gottfried Ludwig Krafft, (geb. 1784 in Duisburg, 1817 an die Erlanger deutsch-reformirte Kirche berufen, 1818 zum ausserordentlichen Professor der Theologie ernannt), von welchem eine nachhaltige Erweckung, ein innerer Umschwung ausging. Besonders seit dem Jahre 1824, wo Krafft zum ersten Male über Pastoraltheologie las, war der Erfolg ein durchschlagender. Es ist

charakteristisch, dass er seine Vorlesung mit Gebet und mit einem feierlichen Bekenntniss seines Glaubens begann, den er durch innerlichste Erfahrung von Sünde und Gnade gewonnen hatte. Man kann nicht sagen, dass er durch glänzende Begabung, durch hervorragende Beredtsamkeit wirkte; er war mehr eine auf logischen Verstand als auf Tiefsinn angelegte Natur, aber ein geistlicher Ernst ruhte auf seiner ganzen Erscheinung, der aus einem in Gott verborgenen Leben stammte. Was er sprach und that, trug Alles den Charakter der Gewissenhaftigkeit, der Gottesfurcht, der vollen, selbstgewissen Entschiedenheit. Ohne Widerspruch blieb seine Wirksamkeit nicht; er wurde als Pietist und Mystiker verschrieen, aber er erlebte es, dass der von ihm vertretene Glaube damals in den akademischen Kreisen Erlangens zum Durchbruch kam. Und bedeutsam ist diese Erweckung besonders auch dadurch, dass sie, von reformirter Seite ausgehend, zunächst ganz den Charakter confessioneller Unentschiedenheit an sich trug und erst allmählich in die kirchlichen Bahnen wieder einlenkte. Einer der Geistlichen, die damals dem theologischen Studium in Erlangen oblagen, schreibt darüber (bei Thomasius, „das Wiedererwachen des evangelischen Lebens“ S. 124): „Es kann unbedenklich angenommen werden, dass der Glaube an das Evangelium um diese Zeit bei den Theologie-Studirenden in Erlangen im Allgemeinen den Sieg über den Rationalismus davon getragen hatte. Damit soll indessen keineswegs gesagt sein, dass ausnahmslos bei Allen der sogenannte ‚Denkglaube‘ innerlich überwunden gewesen wäre. . . . Selbst unter Denen, die den Anfang eines mit Christo in Gott verborgenen Lebens in sich trugen, fehlte es vielfach an der rechten, durch Exegese und Kenntniss der historischen und systematischen Theologie bedingten Klärung und Solidität. Die neugewonnene Glaubensrichtung, zunächst von einem lebendigen Ergriffensein des Gemüthes ausgehend, hatte im Ganzen noch etwas zu einseitig Subjectives und romantisch-Idealistisches. Von einem kirchlichen oder gar confessionellen Bewusstsein war bei den gläubigen Studenten noch keine Rede, wie dies auch bei dem Charakter jener

Zeit und dem Zustand der Theologie nicht erwartet werden konnte. Wenn wir nach unserer Meinung alle gut lutherisch waren, so ist das mehr im persönlichen als kirchlichen Sinne zu nehmen, sofern nämlich Luther als das gepriesene Ideal eines christlich-deutschen Mannes uns vor der Seele stand. Selbst unseren verehrten Krafft betrachteten wir harmlos als einen guten Lutheraner, weil er sich häufig auf Kanzel und Katheder auf Luther's Autorität berief und die treffendsten Stellen aus seinen Schriften citirte.“ — Man muss sagen: Diese Schilderung entspricht genau der Sachlage und giebt ein treues Bild der damaligen Zustände. Aber in dieser Unfertigkeit lag zugleich die Gesundheit der Entwickelung, die nicht sprungweise sondern allmählich vorwärts ging. Man denke sich, welche Verwirrung hätte entstehen müssen, wenn, wie anderwärts, in diese unfertigen Zustände der Versuch oder das Mandat einer Union hereingeworfen worden wäre! Neben Krafft, bei welchen die praktische Seite der Wirksamkeit prävalirte, standen Männer wie Gotthilf Heinrich Schubert 1780—1860 und Karl v. Raumer, gest. 1865, beide ausserhalb der theologischen Facultät, aber in frischestem Glaubensleben und edelstem Eifer an der Pflege der Erweckung theilnehmend.

Es mag überhaupt zur Charakteristik und zum rechten Verständniss dieser neuen Glaubensperiode dienen, wenn wir die praktische, die dem Leben unmittelbar zugewendete Seite jener Erneuerung, diesmal der theologisch-wissenschaftlichen, vorantreten lassen. Denn was hätte die erneuerte Theorie für einen Werth gehabt, wenn sie nicht auf dem Grunde des Lebens beruhte! Und so wenig in Abrede zu stellen ist, dass die zu den Quellen des Glaubens zurückgekehrte Theologie darnach zur Verbreitung und Festigung desselben beitrug, so hat sie Das doch erst, nachdem sie selbst ihre Kraft aus jenen neuerschlossenen Quellen gezogen hatte. Wir wollen aber, da diese praktische Seite nur indirect zu unsrer Aufgabe gehört, Dem nur mit einem kurzen Ueberblick zu genügen suchen.

Unter den Schülern Kraffts ist es Löhe (Joh. Konr. Wilh.), den man vor Andern zu nennen hat, wenn die Erneuerung

des praktischen kirchlichen Lebens und die Organisation desselben in Frage steht. Löhe, 1808 in Fürth geboren, gestorben 1872, hatte 1826 die Universität Erlangen bezogen und gab sich alsbald dem Einflusse Kraffts hin. „Du hast ihn selbst gesehen, schrieb über ihn Löhe an seine Schwester, und den Mann in ihm gefunden. Diesen Mann denke dir nun von innerm Gefühl so übermannt, dass er das Haupt auf dem Katheder beugen musste und laut einige Sekunden schluchzte — welch eine Einleitung in ein Kollegium!“ Löhe war eine ganz eminente Persönlichkeit, mit glänzender natürlicher Begabung ausgestattet, die aber nach der praktischen Seite hin gelegen war, bis aufs Tiefste von der Macht des Evangeliums durchdrungen, „eine priesterliche Seele“, wie v. Zezschwitz ihn einmal charakterisirte (der länger in Neuendettelsau gelebt), „er konnte auf der Kanzel und auf dem Altar nicht walten, ohne dass sein Odem ausströmte wie eine Flamme; das war keine Manier, keine angenommene Art bei ihm, es war die Flamme der Seele, die sich Gott opferte im Amte“. Löhe war eine Herrschernatur im edelsten Sinne des Wortes, ein Kirchenfürst, bei dem man sich wohl fragen konnte, ob nicht seine Stelle eher im Kirchenregiment als in einem abgelegenen Dorfe Mittelfrankens gewesen wäre. Aber Gott hat ihn recht geführt: im Kirchenregiment, am grünen Tisch, unter Eingaben an die höchste Stelle und höchsten oder allerhöchsten Rescripten hätte er es nicht ausgehalten. Dagegen in Neuendettelsau waltete er wie ein Bischof, ein Organisator kirchlichen Lebens, der wenige seines Gleichen gehabt: die jungen Theologen, welche eine Zeit lang der Macht seines Geistes sich unterstellten, waren wie Thon in der Hand des Töpfers und trugen nicht selten bis auf Stimme, Ausdruck und Bewegung das Bild ihres geistlichen Vaters an sich. Nicht leicht gab es einen von Ferne her nach Erlangen gekommenen Studirenden der Theologie, der nicht den gewaltigen Mann in Neuendettelsau und seine Anstalten besucht hätte. Neuendettelsau wurde namentlich durch diese Anstalten für innere und äussere Mission zu einem Brennpunkte geistlichen Lebens in der bayerischen

Landeskirche und weit darüber hinaus. Löhe war es in erster Linie, der diese Bestrebungen aus der Region der unbestimmten und verschwommenen Gläubigkeit zu kirchlicher Bestimmtheit und Klarheit emporhob. Ohne menschlichen Fehl ging es dabei freilich nicht ab, und man kann um so offener davon reden, als Löhe mit seinen Fehlern doch grösser war als Andere mit ihren Correctheiten und Tugenden. Dogmatische Klarheit war nicht Löhe's Vorzug. Er blieb darin schwankend. Nachdem er zuerst für die stricteste Observanz des Lutherthums eingetreten war, erweiterte er dann seinen Blick und suchte mit der alten Kirche in ein näheres Verhältniss zu treten. Wenn er in seinen Predigten von den Vätern der Kirche redete, so setzte er wohl hinzu, er meine jetzt nicht die der evangelischen, sondern die der alten Kirche. Der Sinn für Cultus, Liturgie, Sacrament, kirchliche Organisation brachte mancherlei romanisirende Liebhaberei mit sich, die weniger um seiner selbst willen — denn er stand fest im evangelischen Glauben — als um Derer willen bedenklich waren, die sich zu ihm hielten. Denn es ist nicht ungewöhnlich, dass Schüler, Anhänger, zumal wenn sie unfreien Geistes sind, gerade auf die Extravaganzen bedeutender Menschen sich werfen und darin hängen bleiben. Die Gefahr einer Separation trat durch Löhe's Wirksamkeit und gesteigerte Forderungen zu Zeiten, namentlich seit 1849, an die bayerische Landeskirche heran. Aber sie wurde glücklich abgewendet durch beiderseitiges Nachgeben: Löhe's Besonnenheit, sein pietätsvoller, historischer Sinn, sein weiter Blick liess ihn das Erreichbare ins Auge fassen; das Kirchenregiment beseitigte, namentlich unter Harless seit 1852 manche Zustände, an denen Löhe Anstoss genommen, und gab seiner Individualität thunlichst Raum. Man begriff, dass solch eine Persönlichkeit nicht in den gewöhnlichen Rahmen kirchenregimentlicher Ordnungen eingespannt werden dürfe, und Neuendettelsau war fortan wie eine ecclesiola in ecclesia, in vieler Hinsicht für sich stehend, und doch in die Landeskirche eingegliedert.

Reiche Segensströme sind von Neuendettelsau ausge-

gangen und strömen noch, zum Beweis, dass die damalige Erweckung keine gemachte war, sondern auf Wirkung des belebenden Geistes Gottes zurückzuführen ist. Und charakteristisch ist es, dass gleichzeitig auch anderwärts in Deutschland solche Herde und Brennpunkte evangelischen Lebens entstanden, die in ihrer Weise ebenfalls von dem durchaus praktischen Zuge dieser Bewegung Zeugniss gaben. Ich erinnere zunächst an die Arbeit für innere Mission, wie sie den stärksten Impuls durch Wichern's Thätigkeit empfing. Joh. Hinrich Wichern, 1808 zu Hamburg geboren, gestorben zu Horn bei Hamburg 1881, eine reichbegabte, tiefgläubige, praktisch gerichtete und mit grossem organisatorischen Talent ausgestattete Persönlichkeit, gründete 1833 das sogenannte „Rauhe Haus" in Horn bei Hamburg (eigentlich Ruge's, des früheren plattdeutsch so genannten Besitzers Haus, dann ins Hochdeutsche übertragen: Rauhe's Haus, Rauhes Haus), jene Anstalt für innere Mission, für Rettung verwahrloster Kinder, welche wie ein fruchtbares Samenkorn hundertfältige Frucht getragen hat. Denn weithin durch Deutschland entstanden nun und verbreiteten sich ähnliche Anstalten, welche in ihren Kreisen reichen Segen gewirkt haben. Der anfangs enger begrenzte Zweck erweiterte sich mit der Zeit und befasste mannigfache Veranstaltungen in sich, welche die Abhilfe geistlicher und leiblicher Noth, die Erweisung werkthätiger christlicher Liebe sich zum Ziele setzten. Die meisten dieser Anstalten standen in enger Verbindung mit Wichern, andere entstanden auch unabhängig von ihm. Schwer zu beklagen war es, dass auch dieses aus innigem Glauben und aufrichtigster Christenliebe herausgeborene, gottgesegnete Werk zum Gegenstande des Misstrauens und der Controverse in gläubigen Kreisen gemacht wurde. Es war der Name „innere Mission" ein nicht ganz unbedenklicher und die kirchliche Richtung Wichern's war keine prononcirte; es war die Gefahr vorhanden, dass durch die Freithätigkeit der Missionare die kirchlichen Ordnungen gestört würden. Aber alles Dieses würde keinen oder doch nur einen leichten Zwiespalt veranlasst haben, wenn nicht das Misstrauen vorhanden gewesen

wäre, welches durch die Einführung der Union und durch die fortwährenden Unionsbestrebungen erregt worden war und wacherhalten wurde. Man fürchtete nicht ohne Grund, dass diese praktischen Intentionen dazu gebraucht und gemissbraucht werden könnten, die confessionelle Bestimmtheit noch weiter zu verwischen. Gefehlt wurde hier begreiflich auch auf confessioneller Seite: der deutlichste Beweis aber dafür, dass man hier nicht beabsichtigte, diesen Werken der christlichen Liebe selbst hinderlich zu sein, sondern dass man sie nur in kirchlichem Sinne betrieben wissen wollte, waren solche Anstalten, wie sie durch Löhe und anderwärts in lutherischen Landen ins Leben gerufen wurden. Es war für die Sache, welche Wichern betrieb, kein Glück, dass er durch Friedrich Wilhelm IV. von Preussen im Jahre 1857 zum Mitglied des Oberkirchenraths in Berlin ernannt wurde, mit der Absicht, nun officiell im preussischen Staate die Gedanken der inneren Mission zu verwirklichen. Es lagen dem die unklaren Ideen eines christlichen Staates zu Grunde, wie sie ja auch gegenwärtig in vielen Kreisen verbreitet sind. Ueberblickt man die Erfolge dieses Versuches, die Werke der inneren Mission in die staatlichen Institutionen einzuführen, so muss man es fast beklagen, dass Wichern, statt auf dem bisherigen Gebiete freier christlicher Liebesthätigkeit und entsprechender Organisationen zu verharren, in eine Situation versetzt wurde, welche seiner Neigung und Begabung viel weniger entsprach. Die vielen Widerstände und Frictionen, mit denen er zu kämpfen hatte, verzehrten seine edle Kraft ohne hinreichenden Gewinn, und der Ausgang hat gezeigt, dass diese Idee einer Christianisirung des Staatslebens sich in der unternommenen Weise nicht verwirklichen liess.

Während unter den von Wichern begründeten Anstalten für innere Mission die Diakonissensache keinen hervorragenden Platz einnahm, wurde dieses hochwichtige und segensreiche Werk vornehmlich von Theodor Fliedner in die Hand genommen, geboren 1800 im Nassauischen, gestorben 1864 in Kaiserswerth. Nachdem er bereits im Jahre 1833 ein

evangelisches Asyl und Magdalenenstift, dann Kleinkinderschulen und Bildungsstätten für Lehrerinnen gegründet hatte, trat unter seiner Leitung im Jahre 1836 die erste Diakonissenanstalt in's Leben. Das ungemeine Wachsthum dieser Anstalt, die weite Verbreitung der Diakonissenhäuser nicht bloss in Deutschland, sondern weit darüber hinaus, namentlich auch im Morgenlande, zeigt, wie sehr diese Thätigkeit der Grundstimmung jener Erweckungsperiode entsprach und wie gross das Bedürfniss war, dessen Befriedigung Fliedner dabei in's Auge gefasst hatte. Gegenwärtig bestehen in Deutschland zwischen 50 und 60 Diakonissenhäuser, an 4000 Schwestern arbeiten auf mehr als 1000 Stationen; es ist ein Triumph des Christenthums, dass in Spitälern, die sonst keiner christlichen Leitung sich erfreuen, bei Aerzten, die dem Glauben durchaus fremd, ja feindlich gegenüberstehen, die Diakonissen immer mehr Anerkennung und Aufnahme gefunden haben.

Lagen die zuletzt genannten Bestrebungen auf dem Gebiete der inneren Mission, so waren dagegen die von Ludwig Harms, Pastor in Hermannsburg in der Lüneburger Haide, vorzugsweise der äusseren Mission zugewendet. Er war 1808 in Walsrode im Lüneburgischen geboren und ist in Hermannsburg 1865 gestorben, eine zähe niedersächsische Natur, mit all den Vorzügen, Mängeln und Ecken derselben, anfänglich noch keineswegs so scharf confessionell gerichtet, wie später, sondern in den Grundgedanken der Erweckungszeit, Sünde und Gnade, Busse und Rechtfertigung lebend. Er gründete zunächst 1834 in Lauenburg einen Missionsverein, welcher innere und äussere Mission in sich vereinigte, war im Jahre 1836 bei der Gründung der norddeutschen Missionsgesellschaft thätig und trat 1844 sein Amt in Hermannsburg an, welches fortan der Schauplatz seiner tiefgehenden und weitreichenden Thätigkeit werden sollte. In der Gemeinde Hermannsburg vollzog sich eine Erweckung, wie sie wohl kaum anderwärts vorgekommen sein mag. Es war ein entschieden pietistischer Zug, welcher in der Wirksamkeit von Harms sich kundgab, aber bald streng con-

fessionell sich ausprägend, ohne doch die Innerlichkeit und den brennenden Eifer des Pietismus dadurch einzubüssen. Harms besass eine unvergleichliche Popularität, die sich fast mehr noch als in seinen Predigten, in seinen Bibel- und Erbauungsstunden, sowie in seinen Erzählungen, zumal den plattdeutschen, kundgiebt. Während die Predigten von Löhe, ohne irgend abstract zu sein, nach Inhalt und Form auf idealer Höhe sich halten, so sind dagegen die von Ludw. Harms volksthümlich im besten Sinne des Wortes, ohne doch um deswillen unter das Niveau der Predigt hinabzusteigen. Wenn man übrigens wissen will — was man ja ohnedies aus A. H. Francke's und Anderer Thätigkeit wissen könnte — welches Mass von Thatkraft gerade mit dem pietistischen Zug verbunden sein kann, so muss man die Arbeit von Harms ansehen. Was in Bayern verhütet wurde, die Separation, das kam in Hannover, unter dem Bruder und Nachfolger von Ludw. Harms, Theodor Harms, zum Ausbruch. Es ist eine der traurigsten und am wenigsten berechtigten Separationen, die wohl unter Ludw. Harms nicht eingetreten wäre, im letzten Grunde bedingt durch die politischen Ereignisse von 1866, äusserlich veranlasst durch das vorgeschriebene Trauungsformular nach Einführung der Civilehe. Und doch, trotz dieser unglückseligen Separation, die jedoch seit einiger Zeit rückläufig zu werden scheint, ist Hermannsburg noch jetzt eine Segensstätte, in welcher das Feuer des Evangeliums und des kirchlichen Glaubens gehütet wird.

Ebenfalls pietistischen Charakter, aber in einem ganz anderen Sinne, ohne confessionelle Bestimmtheit, trägt ein anderer Herd evangelischen Lebens, welcher ebenfalls durch die Erweckung der neueren Zeit angezündet wurde, Bad Boll in Würtemberg, in der Nähe von Göppingen, dessen segensreiche Anstalten 1853 von dem Pfarrer Joh. Christoph Blumhardt gegründet wurden (geb. in Stuttgart 1805, gest. in Boll 1880). In christlichen Kreisen viel genannt und gesucht um der charismatischen Heilungen willen, welche Blumhardt vollzog, wurde Boll vornehmlich eine Zufluchtsstätte für Solche, die eine Zeit lang aus dem Getriebe der

Welt heraus nach physischer und geistlicher Erquickung sich sehnten. Und nicht leicht war eine Persönlichkeit geeigneter, ihnen solch geistliche Erquickung zu spenden, wie der selige Blumhardt, ein Mann von kindlichster, man kann sagen naivster Frömmigkeit, so lebensfrisch, gesund und fröhlich, dass man sich in seiner Nähe und unter seinem Einfluss nur wohl fühlen musste. Es war altwürtembergischer Pietismus, der hier sein Werk hatte; aber wer sich diesen Pietismus als trübselig und sauertöpfisch, als unnatürlich und verschroben denken wollte, der würde den Charakter Blumhardt's und des von ihm gegründeten christlichen Asyls gänzlich missverstehen. —

Es ist an der Zeit, dass wir von diesem praktisch-kirchlichen Gebiet, auf welches zuerst unser Auge fiel, uns dem der Theologie, und zwar insbesondere der systematischen Theologie zuwenden. Es sollte durch die Voranstellung des ersteren die Thatsache vor Allem constatirt werden, dass die Erneuerung der evangelischen, der kirchlichen Theologie nicht eine Sache der Theorie, nicht eine Sache Einzelner war, die durch besondere Erfahrungen und Reflexionen darauf wären hingeführt worden, sondern getragen von jener Strömung wiedererweckten Glaubens und eben darum in gesunder Weise von der Pistis zur Gnosis fortgeschritten. Damit soll nicht gesagt sein, dass jene regenerirte Theologie lediglich empfangend zu jener praktischen Richtung sich verhalten habe; vielmehr wurde das Verhältniss sehr bald ein gegenseitiges, und die gläubige Theologie wirkte, wie es ihr zukommt, regenerirend auf das praktisch kirchliche Leben zurück. Begreiflich trug jene positiv umgestaltete Theologie vorerst ebenfalls den confessionell unbestimmten Charakter, den wir in der Zeit der Erweckung überall wahrgenommen haben; und an eine feste systematische Ausprägung der Lehre dachte man zunächst nicht. Der treuste Repräsentant dieser erneuerten Theologie, zugleich einer ihrer wirksamsten Träger und Vertreter war **Tholuck** (Friedrich August Gotttreu), geboren zu Breslau 1799, gestorben als Professor der Theologie zu Halle a. S. 1877. „Der Name dieses Mannes, so

sagt Kähler mit Recht (in der Realenc.), wird unvergessen bleiben, wo man jener Zeit gedenkt, in welcher sich die mannigfachen Bildungsformen des 18. Jahrhunderts mit christlichem Gehalte erfüllten und die Kräfte der evangelischen Kirche erneuernd, in Wissenschaft und Leben eindrangen." Jenes Auf- und Abwogen der heterogensten Elemente, der Kampf der vergangenen mit der neuen Zeit, die Widersprüche des Lebens, welche überhaupt jene Periode charakterisirten, der schlüssliche immer entschiedenere Durchbruch des Neuen — dies Alles tritt in der Person und in dem Leben Tholuck's auf's Deutlichste uns entgegen. Von vornherein durch seine eminente Begabung, namentlich auch die sprachliche, für gelehrte Studien angelegt, widmete sich Tholuck in Berlin der orientalistischen Philologie, ging aber dann bald, unter dem Einfluss der erweckten Kreise Berlins, zur Theologie über, für welche er sich im Jahre 1821 habilitirte. Es ist für seinen Geist, wie für seine Richtung charakteristisch, dass seine akademischen Vorträge mit den verschiedensten Stoffen der Theologie sich befassten, während er zugleich an evangelischen Bestrebungen und Vereinen den lebhaftesten Antheil nahm. In Halle, wohin er 1823 als Extraordinarius gekommen und wo er im Jahre 1825 Ordinarius geworden war, fand er den eigentlichen Schauplatz seiner langjährigen und weitreichenden Thätigkeit. Hatte Tholuck im Anfang noch einen harten Kampf mit dem damals in Halle noch durchaus herrschenden Rationalen (unter Gesenius, Wegscheider u. s. w.) zu bestehen, so war er es vornehmlich, durch dessen Wirksamkeit und wachsenden Einfluss die Macht desselben mehr und mehr gebrochen ward. Es entsprach seinem Charakter, dass er mehr noch als durch theologische Gelehrsamkeit und akademische Vorlesungen insbesondere durch persönlichen Einfluss auf seine Umgebung wirkte. In dieser Hinsicht war seine Wirksamkeit eine unvergleichliche, und Tausende haben ihm geistliche Anregung, einen „Stoss zu ewiger Bewegung" verdankt. Den Einzelnen nachzugehen mit gewinnender christlicher Liebe, das war seine Passion. „Der grösste Theil seiner Erholungszeit war

dem Umgange mit seinen Schülern gewidmet (Realenc.), auf täglichen Spaziergängen wie auf seinen Reisen begleiteten sie ihn", Mittags und Abends zog er deren zu sich. Die ungeheure Versabilität, die umfassende Bildung seines Geistes, das eminente Gedächtniss, dem auch das Entlegenste präsent war, kam ihm bei diesen „Eroberungen für den Herrn" sehr zu statten. Dieser Richtung seiner Thätigkeit entsprach und entstammte das kleine Büchlein, in welchem er 1823 den Ertrag seines gesammten bisherigen Lebens zusammenfasste und welches wohl das durchschlagendste seiner ganzen weitverzweigten literarischen Thätigkeit gewesen ist, „die Lehre von der Sünde und von dem Versöhner", überaus häufig, zuletzt 1871 wieder aufgelegt und in eine Menge fremder Sprachen übersetzt. Es sollte gegenüber de Wette's „Weihe des Zweiflers" (1822) „die wahre Weihe des Zweiflers" sein. In ungemein eindringlicher, gehobener Sprache, mit glühender Begeisterung wurde hier die centrale Erfahrung des Christenlebens, die Erfahrung von Sünde und Gnade, zum Ausdruck gebracht. Will man ein lebendiges Bild der damaligen Glaubensbewegung sich verschaffen, so mag man dieses Büchlein von der Sünde und dem Versöhner lesen. Im Uebrigen war seine literarische Thätigkeit eine überaus umfassende. Seine Commentare über neutestamentliche Schriften, in denen statt der bloss grammatischen Behandlung auf den Glaubensinhalt das Hauptgewicht gelegt wurde, der Commentar zum Römerbrief 1824, 5. Auflage 1856, zum Johannesevangelium 1827, 7. Auflage 1857, zur Bergpredigt 1833, 5. Auflage 1872, Hebräerbrief 1836, 3. Auflage 1850 u. A. haben in weiten Kreisen das Verständniss der Schrift gefördert und vertieft. Den letzten Jahren seines Lebens gehören eine Reihe geschichtlicher Schriften an, „das akademische Leben des 17. Jahrhunderts" 1853 und 1854; „der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs" 1852; „Lebenszeugen der lutherischen Kirche" 1859; „Geschichte des Rationalismus" 1. Abthl. 1865. Es gelang ihm nicht, dieses letzte Werk noch zu beendigen; nachdem er im December 1870 sein 50jähriges Jubiläum gefeiert, trat zuletzt eine schwere

Umnachtung seines Geistes ein, in welche nur einzelne Lichtstrahlen noch hineinfielen. So sehr Tholuck durch den Kampf seines Lebens darauf hingewiesen war, die Geschichte des Rationalismus zu schreiben, so wenig darf man verkennen, dass er nicht zum Historiker im höheren Stile geschaffen war. Er sammelte Massen von Einzelheiten, prickelnde Curiositäten und Anecdoten, aber der ruhige, zusammenfassende, historische Blick fehlte ihm. Noch weniger war er für systematische Theologie begabt, obwohl er vielfach Vorlesungen über Dogmatik gehalten hat. Sein Geist war zu unruhig, seine Weise zu desultorisch, um eine einheitliche Gesammtanschauung zu gewinnen. Auch seine dogmatische Anschauung, die Stellung, welche er in Folge dessen zu den confessionellen Streitigkeiten einnahm, war eine schwankende. Während er Vielen den Weg zu kirchlich bestimmter Theologie gebahnt hatte, so verhielt er sich gegen die entschieden kirchliche Richtung der Theologie ablehnend. Die Schmach Christi aber hat er in jener Zeit wie Wenige getragen, und seine von Gott ihm übertragene Mission, das neue evangelische Leben zu erwecken und zu pflegen, hat er mit seltener Treue und unter grossem Segen erfüllt.

Während auf dem Gebiete der Kirchengeschichte August **Neander** (vor seinem Uebertritt vom Judenthum: David Mendel), geb. 1789 in Göttingen, gest. 1850 in Berlin, es in meisterhafter Weise verstand, die Geschichte des christlichen Lebens vornehmlich in der alten Kirche, theils in Monographie, theils in seiner „allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche“ seit 1826 den Zeitgenossen vorzuführen, im entschiedenen Gegensatze zu der philosophisch-construirenden Weise Baur's und ohne in die kirchlich-confessionellen Kämpfe einzugreifen, trat Ernst Wilhelm **Hengstenberg,** geb. 1802 zu Fröndenberg in der Grafschaft Mark, gest. 1869 in Berlin, als Exeget, und zwar zunächst für das Alte Testament, Tholuck zur Seite, nächst diesem am Meisten um seiner christlichen Stellung, um seines entschiedenen Bekenntnisses willen angefeindet und gehasst. Und wie Vieles man auch an seiner exegetischen Arbeit und an seiner

kirchenpolitischen Wirksamkeit aussetzen möge, Das darf man ihm nicht vergessen, dass er das Alte Testament der profanen Behandlung, der es verfallen war, wieder entriss und seine Stellung inmitten der Offenbarung wieder eroberte. Seine „Christologie des Alten Testaments“, 3 Bände, 1829 bis 35 (2. Auflage 1854—57), „Beiträge zur Einleitung in's Alte Testament“ 1831 ff., in 3 Bänden, „Die Bücher Moses und Aegypten“ 1841, sein Commentar über die Psalmen, 4 Bände 1842—47, (2. Aufl. 1849—52), seine Schriften über die „Geschichte Bileams und seiner Weissagungen“ 1842, über das Hohelied Salomo 1853, über den Prediger Salomo 1859, über Ezechiel 2 Theile 1867, 68, über Hiob 1870, 75, 2 Theile, wozu dann auch Commentare über neutestamentliche Bücher kamen, über die Offenbarung Johannis 2 Bände, 1849—51 (2. Auflage 1861, 62), Evangelium Johannis 3 Bände, 1861 bis 63, 2. Auflage, 1. Band 1867 u. A., zeigen neben der nicht geringen Gelehrsamkeit vor Allem die Energie, womit er alle die Angriffe, welche in der Zeit des Rationalismus und früher schon gegen die heilige Schrift gemacht worden, die Versuche, sie auf das Niveau des profanen Schriftthums herabzuziehen, zurückwies. Gewiss hat er darin das rechte Mass überschritten, und seine Vertheidigungen der traditionell kirchlichen Auffassung machen wohl nicht selten den Eindruck advokatorischer Kunst und Rabulistik, die um jeden Preis die Gründe des Gegners zu entkräften sucht. Aber diese schwache Seite, womit Hengstenberg sich viele Blössen gab, hing mit der Charakterhaftigkeit des Mannes so eng zusammen, dass man sie mit dieser zugleich in Kauf nehmen musste. Gegenüber der ungemeinen Versabilität von Tholuck hatte Hengstenberg etwas Starres, Unbeugsames, und was er mit dieser Charakterhaftigkeit ausgerichtet, das zeigt die seit 1827 von ihm herausgegebene „Evangelische Kirchenzeitung“, welche lange Zeit das einflussreichste kirchliche Blatt, zumal in Preussen, war und in vielen Kreisen wie ein Orakel angesehen wurde. Freilich, das Gebiet der Kirchenpolitik, zumal bei so verfahrenen Zuständen, wie den preussisch-unirten, ist ein sehr gefährliches und schlüpfriges, und ich

mag nicht behaupten, dass Hengstenberg diesen Gefahren immer glücklich entronnen sei. Auch der charaktervollste Mann kommt, wenn er sich auf dieses Gebiet einlässt, in die Lage und in die Versuchung, zu paktiren und mit den Verhältnissen zu rechnen. Jedenfalls war Hengstenberg, besonders durch seine Kirchenzeitung, eine der einflussreichsten theologischen Persönlichkeiten seiner Zeit, und seinem Urtheil über jede auftauchende kirchliche Frage, zumal in den jedesmaligen Neujahrsartikeln, wurde mit Spannung entgegengesehen. Seine Lebensaufgabe, die Niederkämpfung des Rationalismus, hat er mit unbeugsamer Energie und mit eminentem Erfolg durchgeführt. Gleichwie er im Jahre 1830 durch einen wider Gesenius und Wegscheider gerichteten Artikel seiner Kirchenzeitung, welche (in etwas indiscreter Weise) deren Wirksamkeit als akademische Lehrer kennzeichnete, dem Rationalismus offen den Fehdehandschuh hinwarf und dadurch einen grossen Sturm heraufbeschwor, so beschäftigte er sich charakteristischer Weise noch in seinen letzten Stunden mit diesem seinem Erzfeinde. Seine letzten vernehmlichen Worte waren: „Das ist die Nichtigkeit des Rationalismus; die Hauptsache ist Christus, und Christus ist, es ist Christus“ (Realenc.).

Weder Tholuck noch Hengstenberg haben auf dem Gebiete der systematischen Theologie sich einen Namen erworben. Auch war jene Zeit des hin- und herwogenden Kampfes, dessen Ertrag sich noch gar nicht sicher herausgestellt hatte, nicht dazu angethan, eine solch abschliessende Arbeit zu unternehmen. Die systematische Thätigkeit innerhalb dieser erneuerten, aber unirten Theologie wurde vielmehr erst durch Joh. Müller und Dorner unternommen. **Joh. Müller,** 1801 zu Brieg in Schlesien geboren, Bruder des unter dem Schriftsteller-Namen „Otfried Müller“ (Karl) bekannten Philologen, gest. als Professor der Theologie in Halle 1878, hatte sich zuerst der Jurisprudenz gewidmet, als während seines Studiums in Göttingen die Kraft des Evangeliums ihn im tiefsten Inneren erfasste und ihn (1821) zur Theologie hinüberzog. Freilich die noch wesentlich rationalistisch ge-

richtete Göttinger Theologie konnte ihn nicht befriedigen. Er kehrte nach Breslau zurück und da war es der vorübergehend dort anwesende Tholuck, der in entscheidender Weise in Müller's Leben eingriff. In der Widmung seiner dogmatischen Abhandlungen 1870 an Tholuck, fast 50 Jahre später, hat Müller es ausgesprochen, dass dieser ihn auf den sittlichen Geist des Christenthums aufmerksam gemacht und in ihm die Zuversicht erweckt habe, dass im evangelischen Glauben die seligmachende Wahrheit zu finden sei und ausser ihm nirgends. Und noch deutlicher sprechen die Briefe Müller's an Tholuck nach ihrem entscheidenden Zusammensein es aus, wie Tholuck's gläubige, anregende, ganz von der Liebe zum Herrn erfüllte Persönlichkeit einen bleibenden und bestimmenden Eindruck auf ihn gemacht hatte. Es ist charakteristisch für Müller's Veranlagung, dass die stärksten Anfechtungen ihm von der philosophischen Seite her, von „der alles Lebendige in ihrem Wirbel verschlingenden Idee des Absoluten" her (Realenc.) entsprangen. Ebenso charakteristisch ist es, dass er nach seiner ersten Anstellung als Pfarrer in Schönbrunn in Schlesien 1825 seine Musse dem Studium des Pietismus und der deutschen Mystik zuwandte. Er stand der Union nicht feindselig gegenüber, ja er ist nachmals einer ihrer theologischen Vorkämpfer geworden. Aber seine entschiedene Abneigung gegen die Einmischung des Staates in die kirchlichen Verhältnisse bestimmte ihn im Jahre 1830 zu der Erklärung an das Breslauer Consistorium, dass er die unirte Agende nicht einführen werde, und dass er den Unionsritus ablehne. „Ich kann nicht gegen mein Gewissen und den Willen Christi, wie ich ihn erkenne, und sollte es mich Alles kosten." Der Conflict stand in nächster Aussicht, als Müller im Jahre 1831 zum Universitätsprediger nach Göttingen berufen ward, und alsbald im Jahre 1832 mit einer Schrift über Luther's Prädestinationslehre sich habilitirte („Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina"). Wenige Jahre darnach erfolgte seine Ernennung zum ausserordentlichen Professor, als welcher er wesentlich mit praktischer Theologie sich beschäftigte. Aber schon 1834

wurde er als Professor der Dogmatik nach Marburg berufen, und eben dieses Fach behielt er, als er im Jahre 1839 nach Halle übersiedelte. Nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's IV. im Jahre 1840 nahm er eine besondere Vertrauensstellung zur Regierung ein, die sich in seiner Ernennung zum Consistorialrath kundgab. Er interessirte sich lebhaft für die damals viel ventilirte Fortbildung der Kirchenverfassung und nahm als Deputirter der Halle'schen Facultät Theil an der unglücklichen Generalsynode von 1846, wo man versuchte, die Gebrechen der Union durch Hervorstellung ihrer Glaubensgrundlage zu heilen.*) „Ohne diese lebendige Seele der Glaubenseinheit, meinte Joh. Müller, wäre die Union nur ein diplomatisches Werk, unvermögend, eines Menschen Herz für sich zu gewinnen und zu begeistern.“ Jene Generalsynode hat dies bekanntlich zu thun nicht vermocht, und so bleibt Müller's Wort über die Union, welche lediglich in der Indifferenzirung der beiderseitigen kirchlichen Bekenntnisse besteht, in Kraft. Immerhin hat sich's Müller sauer werden lassen, jenen Defect der Union zu ersetzen, nicht bloss in einer Reihe von Einzelaufsätzen, sondern vornehmlich in der zusammenfassenden Schrift: „die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht“, Berlin 1854. Hatte Müller früher sich gegen die Vergewaltigung der Lutheraner aufgelehnt, so suchte er hier der Vergewaltigung der Union zu wehren und mit den gemässigten Lutheranern sich zu verständigen. Er suchte zu zeigen, wie reich der Consensus zwischen beiden Confessionen sei; es sollte kein neues Bekenntniss entworfen werden, sondern eine Zusammenfassung der Hauptlehren, in welchen Uebereinstimmung statt habe. Das Verfahren freilich, welches Müller dabei anwandte, war ein im Grunde irriges, das nur die Uneingeweihten zu täuschen vermochte. Das Tableau der lutherischen und das der reformirten Lehre ward so übereinander ge-

*) Wie jetzt Ad. Harnack in seiner Rede auf Neander — zu dessen 100jährigem Geburtstag — auch wieder die Nothwendigkeit eines zwar recht weiten, aber dann „strict“ zu handhabenden Bekenntnisses betont.

schoben, dass man einen Eindruck davon erhalten sollte, in wie vielen Stücken diese Bekenntnisse sich deckten. Aber es wurde dabei die Hauptsache übersehen, nicht bloss dass eine nicht geringe Anzahl wichtiger Lehren, wie über Christologie, über die Sacramente, über die Gnadenmittel überhaupt, in ausgesprochener Differenz mit einander stehen, sondern auch, dass jenes Zusammenfallen vielfach nur ein scheinbares ist. Es ist eine bekannte Thatsache, dass man reformirter Seits häufig sich bestrebte, der lutherischen Lehre möglichst nahe zu kommen und demgemäss sich auch der Ausdrucksweise derselben zu accommodiren. Aber diese sich deckenden Ausläufer gingen von verschiedenen Grundanschauungen aus, denen gegenüber die Uebereinstimmung als eine äusserliche und scheinbare sich erwies. Der Versuch, der Union ein Bekenntniss zu verschaffen, blieb um deswillen vergeblich. Und es ist charakteristisch und lehrreich, dass dieses auch anderwärts in den unirten Kirchen nicht gelungen ist, z. B. in der Pfalz, wo Ebrard den vergeblichen Versuch machte, die Augustana Variata zum Bekenntniss zu erheben. — Joh. Müller, welcher regelmässig Vorlesungen über Dogmatik hielt, hat doch nie ein vollständiges Lehrbuch der Dogmatik herausgegeben, wohl aber eine hervorragende dogmatische Monographie, „die Lehre von der Sünde“, zwei Bände, 1838 und 44, die späteren Auflagen (bis zur 6.) zumal nach Müller's schwerer Erkrankung zumeist unverändert. In dem Vorwort zur ersten Auflage spricht sich Müller darüber aus, weshalb er nicht eine Dogmatik als Ganzes gegeben habe. „Was wir (statt immer neuer Darstellungen des Ganzen) am Meisten bedürfen, das sind Bausteine, zu Tage gefördert aus dem unerschöpflich reichen Schacht der heiligen Schrift und des darauf ruhenden christlichen Bewusstseins, umfassende Vorarbeiten über einzelne Lehrstücke, besonders über die Kernpunkte der christlichen Lehre“. Es entspricht gänzlich dem Grundzuge der Erweckungszeit, wenn Müller um deswillen die Lehre von der Sünde zum Gegenstande wählte; denn „Alles im Christenthum beziehe sich doch auf den grossen Gegensatz von Sünde und Erlösung, und das eigentliche

Wesen des Christenthums die Erlösung, könne man nicht verstehen, so lange man die Sünde nicht gründlich erkannt hat“. Seinen Namen hat Joh. Müller vor Allem durch dieses Werk begründet. Er geht dabei von der principiellen Voraussetzung aus, dass das wissenschaftliche Denken mit dem christlichen Gefühl nicht in Widerspruch stehe, insbesondere das Denken über die Sünde nicht zur Vernichtung des „religiösen Grauens“ vor ihr führen müsse. Hierin lag ein entschiedener Protest gegen die Hegel'sche Weise, den Gegensatz begrifflich aufzulösen. Daher denn Müller gegen jede Annahme einer Unvermeidlichkeit der Sünde, auch gegen die von R. Rothe und von Schleiermacher, sich erklärte. Verglichen mit Letzterem war es ein durchaus anderer Freiheitsbegriff, von welchem Müller ausging. Und darin hatte er ohne Zweifel Recht. Aber freilich die positive Lösung der hier vorliegenden schwierigen Fragen ist ihm nicht gelungen. Während er an der kirchlichen Lehre von der Erbsünde eben um der Selbstentscheidung willen, welche zum Wesen der Sünde gehöre, Anstoss nimmt, geht er zur Annahme einer intelligibeln Selbstentscheidung vor, welche ihn mit Theologen wie Origenes auf Eine Linie stellt, ohne dass er in dieser Hinsicht Nachfolger in der neueren Zeit gefunden hätte. Die Sündhaftigkeit soll jenseits unseres zeitlichen individuellen Daseins begründet sein, so zwar, dass unsere Selbstentscheidung sie bedingt habe (II, 519). Eine ausserzeitliche Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit sei anzunehmen, von der ihr Leben in der Zeit abhängig ist. — Wir brauchen den Versuchen Müller's, diese vorzeitliche Entscheidung plausibel zu machen, nicht weiter nachzugehen, sie sind schlüsslich doch nur eine Ausgeburt der Verlegenheit, die mit den Thatsachen nicht fertig zu werden weiss. Aber das Bedeutende daran ist doch dieses, dass er nicht in leichtfertiger Weise über die Thatsachen selbst weggeht, dass er namentlich aufs Entschiedenste betont, die Erfahrung zeige uns die Sünde nirgends lediglich als eine widerwillig getragene Naturstörung, die dann im Fortschritt der Entwickelung durch die Reinheit des Willens

von selbst verschwände, sondern überall, wenngleich in den verschiedensten Formen, als eine Abweichung des Willens selbst, die mit den anderweitigen Impulsen im Bunde ist. — In solcher Weise irren und einen unrichtigen Schlüssel zur Erschliessung der Probleme anwenden, ist mehr werth, als die leichtfertige Umbiegung der Thatsachen, wie sie bei den Rationalisten, Hegel, Schleiermacher, den Ritschlianern vorliegt. So nahe Müller in mancher Hinsicht an die Lehre der Kirche herantrat, so gab doch eine seiner letzten Abhandlungen, kurz vor dem ersten Schlaganfall, der seine Kraft zu lähmen begann (1856), geschrieben, „über das Verhältniss zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes“ (Stud. und Krit. 56), der gebliebenen Differenz auf einem wichtigen Punkte Ausdruck. Müller wollte Nichts wissen von jener unlösbaren Verbindung, wie sie das lutherische Bekenntniss im Gegensatz zu den Enthusiasten und Anabaptisten zwischen Geist und Wort angenommen; und ebenso wenig von der passiven Weise, in welcher der zu Bekehrende zunächst vom heiligen Geist erfasst wird, damit so die geistliche Spontaneität aus dieser anfänglichen Passivität hervorgehe.

In diesem letzteren Stücke, gleichwie auch in der Vertretung der Union, stimmte mit Müller wesentlich überein Isaak August **Dorner**, geboren in Neuhausen ob Eck (Würtemberg) 1809, Professor in Tübingen, Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen, Berlin, wo er zugleich Mitglied des Oberkirchenraths wurde, gestorben 1884. Doch war Dorner ungleich mehr als Müller an den kirchenpolitischen Verhandlungen betheiligt, und seine Stellung gegenüber der confessionellen Theologie, sowie zu Gunsten der Union war prononcirter. Er hat eine sehr umfassende literarische Thätigkeit entwickelt, wovon hier nur die Hauptsachen erwähnt werden mögen. „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ 1839, 2. Auflage 1845—56; „Geschichte der protestantischen Theologie“ 1867; „System der christlichen Glaubenslehre“ 1879, 2. Auflage 1886; „System der christlichen Sittenlehre“, herausgegeben von A. Dorner 1885. Die Eigenthümlichkeit

Dorner's war neben entschiedenem Anschluss an die positiv christliche Lehre, unter Vermeidung fest ausgeprägter, auf dem Gebiete der confessionellen Differenzen gelegener Sätze, das Bestreben, den Glaubensinhalt dialektisch und speculativ zu durchdringen und zu reconstruiren. Wenn darin ein gewisser Vorzug gegeben ist gegenüber einer schlecht realistischen und äusserlichen Darstellung, so lässt sich doch nicht läugnen, dass daraus auch eine bedenkliche Seite der Dorner'schen Theologie erwuchs, welche ebenso bei seinen historischen wie bei seinen systematischen Arbeiten hervortrat. Statt die Lehrentwickelung in der historischen Darstellung objectiv und klar zum Ausdruck zu bringen, redet Dorner allenthalben darein, um zu zeigen, was die Autoren hätten thun sollen und was sie nicht gethan haben; man bedauert immer, dass Dorner nicht dabei gewesen ist, um der geschichtlichen Entwickelung den richtigen Weg zu zeigen; die Tendenz spielt, wie überhaupt in der Dorner'schen Theologie, so namentlich in seinen geschichtlichen Werken, eine sehr bemerkenswerthe Rolle. Aehnliches darf man ja auch von den systematischen, insbesondere von seiner Dogmatik sagen. Sie ist gewiss ein hervorragendes Werk, in welchem Dorner den Lebensertrag seines theologischen Denkens niedergelegt hat. Sie trägt aber vermöge ihrer speculativen, construirenden Richtung einen Charakter an sich, der sie im Grunde mehr einer hinter uns liegenden Periode als der Gegenwart zuweist. Dorner war durch die philosophische Entwickelung der früheren Zeit in seiner wissenschaftlichen Auffassung und Behandlungsweise bestimmt, und obwohl er keinem jener früheren philosophischen Systeme sich hingab, so hing ihm doch die Neigung an, auf dem Wege der speculativen Construction die Objecte des Glaubens und der geistlichen Welt sich zurechtlegen zu wollen. Damit hängen eine ganze Reihe von Verfehlungen zusammen, so namentlich in der seiner Dogmatik vorangeschickten Gewissheitslehre. Es war zwar sehr richtig, dass Dorner gegenüber der hergebrachten Dogmatik mit ihren wissenschaftlich und praktisch unhaltbaren Prolegomenen eine Lehre von der religiösen

Gewissheit vorausschickte, aber es war ein durchaus irriges, an Hegel'sche Constructionen erinnerndes Verfahren, wenn er diese Gewissheit sich entwickeln und fortschreiten liess von der Stufe des bloss historischen Glaubens zur Stufe der Entfremdung von dem Historischen in der Hingabe an ein geschichtsloses Ideales, und endlich zu der Stufe der dem christlichen Inhalt entsprechenden religiösen Gewissheit; wie man sieht, eine Nachbildung, zudem eine unzutreffende Nachbildung des in der Theologie seit dem 16. Jahrhundert vorliegenden historischen Processes. Die Dinge müssen anders angefangen werden, will man das Werden der christlichen Gewissheit beschreiben. Ebenso verkehrt war es, die gesammte Gotteslehre incl. der Lehre von der Dreieinigkeit, die Lehre von dem Menschen und zuletzt die von der „Einheit Gottes und des Menschen" in der „Grundlegung oder Apologetik" abzuhandeln; ein Verfahren, welches aus der Lieblingsneigung Dorner's sich erklärt, den „Gottmenschen" so zu sagen herauswachsen zu lassen aus dem zwischen Gott und dem Menschen uranfänglich und wesentlich gesetzten Verhältniss. Die „Religion" führt in ihrer historischen Entwickelung zum Christenthum als der „absoluten Religion", und diese absolute Religion ist in Jesus als der historischen Erscheinung des Gottmenschen verwirklicht. Die Sucht Dorner's, speculativ zu construiren, statt das System der Dogmatik aus den Glaubensthatsachen herauswachsen zu lassen, tritt hier sehr deutlich hervor. Aber auch die Weise, wie er die Person des Gottmenschen durch allmähliche und fortschreitende Einsenkung des Göttlichen in die Person Jesu zu Stande kommen lässt, ist ein schriftloses, speculatives Exercitium. Im entschiedenen Widerspruch gegen die schriftgemässe Lehre von der Kenose des Logos bei der Menschwerdung lässt Dorner letztere nur den Anfang der Verbindung zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschen sein. Er lehrt eine zunächst unpersönliche Verbindung und eine allmählich sich steigernde Einigung Beider, die erst nach Abschluss des irdischen Lebens Jesu zu wirklicher Personeinheit wird. Neben dieser Bethätigung des speculativen Triebes

macht aber auch die kirchenpolitische Tendenz sich geltend, die durch Abbrechung der Spitzen der Union Vorschub zu leisten sucht. Trug sich doch Dorner mit dem thörichten Ideal einer deutsch-evangelischen Nationalkirche, das er in einem Sendschreiben an Jul. Müller und Nitzsch 1848 ausführte und durch die Eisenacher Conferenz der deutsch-evangelischen Kirchenregimente zu verwirklichen suchte. Auch die „Denkschrift“ des Berliner Oberkirchenraths vom Jahre 1867, worin der Versuch gemacht wurde, die 1866 annectirten lutherischen Länder in die Union hineinzuziehen, stammte wohl aus Dorner's Feder.*)

Ganz anders sein Landsmann Johann Tobias **Beck**, geboren 1804 zu Balingen im Würtembergischen, gestorben als Professor der Theologie in Tübingen 1878, der in kirchenpolitische Fragen sich wenig einmischte, um so energischer aber den biblischen Realismus vertrat und weniger durch seine Schriften als durch seine Vorlesungen viele Jahre hindurch eine grosse Zahl begeisterter Schüler um sich sammelte. Eine ächt schwäbische Natur, von tiefer, lauterer Frömmigkeit, nicht ohne speculative Begabung, aber lediglich auf Reproduction der Schriftlehre bedacht, mit Hintansetzung aller kirchlichen Entwickelung. Es war ja freilich eine Einbildung, dass Beck wähnte, in solcher Weise sich, seine Schriftauslegung, seine Dogmatik u. s. w. von dem Zusammenhange der kirchlichen Entwickelung ablösen zu können; aber bei alledem muss man ihm zugestehen, dass seine Reproduction der Realitäten, der „Vollbegriffe“, der heiligen Schrift ein sehr eingreifender Factor in der neueren positiv gerichteten Theologie war. In welcher Weise dabei, trotz der entschiedenen Hingabe an die Schrift, doch der Subjectivismus eine Rolle spielte, mag man aus der einzigen Thatsache ersehen, dass er sich niemals entschliessen konnte, die doch leidlich klare Thatsache der deklaratorischen Bedeutung von *δικαιοῦν* im Neuen Testamente anzuerkennen. Er veröffentlichte eine „Einleitung in das System der christlichen Lehre“

*) Von mir (anonym) beleuchtet 1868 (bei Besold).

1838; dann „christliche Lehrwissenschaft“ I, 1841, 2. Auflage 1875. Seine Vorlesungen über die Glaubenslehre sind nach seinem Tode 1886 ff., jene über die Ethik seit 1882 herausgegeben worden. Die wenig anziehende, vielfach schwerfällige Darstellung in diesen Schriften lässt kaum ahnen, was für eine Gewalt der originale, kernhafte, geisterfüllte Mann auf Diejenigen ausübte, welche sich seiner unmittelbaren Einwirkung unterstellten.

Es mag genug sein mit der Darstellung derjenigen Theologen, welche der neubelebten, auf die Quellen des evangelischen Glaubens und der heiligen Schrift zurückgehenden Theologie Ausdruck gaben, ohne bis zur confessionell kirchlichen Ausgestaltung der Lehre fortzuschreiten. Wenden wir uns von hier aus zu den mehr oder weniger confessionell gerichteten, so mag Martensen, der bekannte dänische Theolog, der Freund Dorner's, den Uebergang zu ihnen vermitteln. Hans Lassen **Martensen**, 1808 in Flensburg geboren, seit 1840 Professor der Theologie in Kopenhagen, seit 1854 Bischof von Seeland, gestorben 1884, ist wohl unter den dänischen Theologen der neuesten Zeit der bekannteste und geachtetste gewesen. Mit deutscher Theologie und Philosophie auf's Innigste vertraut, wohl belesen in der schönen Literatur, mit offenem Blick für alles menschlich Bedeutende, und wie irgend Einer befähigt, die Beziehungen zwischen diesem und dem specifisch Christlichen aufzufinden, geistreich und formgewandt, hat Martensen namentlich durch seine „Dogmatik“ 1850, 3. Auflage 1886, und noch mehr durch seine „Ethik“ (Gotha 1871, 2 Theile, u. ö.), einen grossen Leserkreis sich erworben, ohne doch eine tiefer einschneidende Wirkung auszuüben oder Schule zu bilden. Während ein mystisch-theosophisches Element, genährt durch die Beschäftigung mit Eckart (1840) und Jak. Böhme (1881), (1841 und 1882 verdeutscht), in Martensen's systematischen Schriften überhaupt, obwohl in massvoller Weise, sich geltend macht und manche bedenkliche Consequenzen nach sich zieht (z. B. die Lehre von einer Natur in Gott, die Zurückführung der Sünde auf das kosmische Princip, in Jesu „jüngerem Bruder“, der zum Teufel,

zum Fürsten der Welt ward, auch seine Hinneigung zur Apokatastasis) — so hat er dagegen seine reiche Lebenserfahrung, seinen für alle Erscheinungen des Lebens aufgeschlossenen Sinn besonders in seiner Ethik bekundet, die zwar an systematischer Einheit und Haltung hinter dem „Grundriss zum System der Moralphilosophie“ vom Jahre 1841 (deutsch 1845) zurücksteht, aber durch die Fülle lebenswarmer, geistvoller, umfassender und gereifter Beobachtungen und Anschauungen dieselbe weit überragt. Diese Ethik wird immer ein Lieblingsbuch für solche Theologen sein, welche geistliche und geistige Anregung suchen, stärkere Gedankenarbeit und insbesondere die Mühe strenger systematischer Zusammenfassung scheuen. Aber es giebt in der That Niemand, der nicht reichen Gewinn, in theoretischer wie in praktischer Hinsicht, daraus zu ziehen vermöchte. Martensen hat zuletzt sein Leben, seinen theologischen Entwickelungsgang selbst geschildert („Aus meinem Leben“ 1—3, 1882 und 1883), und auch der im Jahre 1888 veröffentlichte „Briefwechsel zwischen Martensen und Dorner“ lässt viele Blicke in die Entwickelung dieser reich ausgestatteten Persönlichkeit thun. Obwohl in mancher Hinsicht von der kirchlichen Lehre abweichend, erklärte sich doch Martensen für einen Lutheraner und stand der Union, ohne jedoch darüber in Streit verwickelt zu werden, ablehnend gegenüber.

Ganz anders sein ungleich gelehrterer, aber weniger gewandter und weltläufiger Landsmann Rudelbach, der seine Stelle unter den Vorkämpfern gegen die Union einnahm. Andreas Gottlob **Rudelbach** war im Jahre 1792 in Kopenhagen geboren, von deutscher Abkunft (sein Vater war aus dem damaligen Kurfürstenthum Sachsen als Schneider nach Kopenhagen ausgewandert, seine Mutter dagegen war eine Dänin), studirte Theologie an der Universität Kopenhagen, ein geborener Lutheraner, wie er sich selbst zu bezeichnen pflegte. Mit Grundtvig, seinem späteren Gegner, gab er vom Jahre 1825 an (in 13 Bänden, dänisch) eine theologische Monatsschrift heraus und war ein fleissiger Mitarbeiter an der „evangelischen Kirchenzeitung“ Hengstenbergs. Durch den frommen Grafen

Ludwig von Schönburg wurde Rudelbach im Jahre 1829 nach Glauchau gezogen, wo er bis zum Jahre 1845 als Pastor primarius und Superintendent lebte und segensreich wirkte. Die feindlichen Gegensätze, welche damals, in der Zeit des Lichtfreundthums und des Deutschkatholicismus, die lutherische Kirche Sachsens bedrohten, zugleich die Sehnsucht nach gelehrter theologischer Beschäftigung, wofür ihm von Christian VIII. von Dänemark eine Professur in Kopenhagen in Aussicht gestellt war, bewogen ihn, seine Aemter in Sachsen (1845) niederzulegen und in sein Vaterland zurückzukehren. Die Hoffnung freilich auf eine Professur zerschlug sich mit dem Tode des Königs Christian, obwohl er unter grossem Beifall von 1846—48 Vorlesungen in Kopenhagen gehalten; eine fanatisch-dänische Partei, den ihm früher befreundeten Grundtvig an der Spitze, verdächtigte ihn als Deutschen und Landesverräther (denselben Mann, der in seiner Schrift: „die Sache Schleswig-Holsteins, volksthümlich, historisch-politisch, staatsrechtlich und kirchlich erörtert“, Stuttgart 1851, sehr entschieden bei dem schleswig-holsteinschen Kriege für die Dänen Partei nahm), und so brachte Rudelbach seine letzten Jahre als Pfarrer in dem kleinen Orte Hagelse auf Seeland zu, bis zu seinem Tode 1862. Er war einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit, dessen literarische Wirksamkeit doch nicht völlig dem Umfang seiner Studien entsprach. Dass seine entschieden lutherische Richtung gleichwohl ihn nicht blosser Repristination zuführte, zeigt schon der Vortrag, den er im Jahre 1843 zur Eröffnung der von da an ziemlich regelmässig veranstalteten allgemeinen lutherischen Conferenzen in der Aula der Leipziger Universität hielt: „Wie kann mit dem festen Halten am lutherischen Bekenntniss der rechte Fortschritt in der Theologie vereinigt werden?“ Für die Ausschreitungen, welche durch den berüchtigten (in Amerika entlarvten) Pastor Stephan zu einer lutherischen Separation in Dresden und anderwärts, sowie zur Auswanderung nach Amerika führten, ist Rudelbach nicht verantwortlich. Vielmehr erliess er mit acht anderen gleichgesinnten Geistlichen des damals religiös sehr angeregten Muldenthals

in No. 40 des „Pilgers“ vom Jahre 1838 eine öffentliche Warnung vor diesem Treiben (Realenc.). Auch mit Scheibel, dem Führer der lutherischen Separation in Preussen, war er nicht durchaus einverstanden. Auf systematischem Gebiete hat sich Rudelbach nicht hervorgethan; dagegen hat er eine Reihe historischer Schriften herausgegeben, die von seiner profunden Gelehrsamkeit Zeugniss geben und zugleich den warmen Hauch seiner tief christlichen Gesinnung verspüren lassen. So die Biographie des Hieronymus Savonarola, Hamburg 1835; „Reformation, Lutherthum und Union, eine historisch dogmatische Apologie der lutherischen Kirche und ihres Lehrbegriffs“, Leipzig 1839; „Einleitung in die Augsburger Confession“, Leipzig 1841; „Christliche Biographie. Lebensbeschreibungen der Zeugen der christlichen Kirche“, 1. Band (Cyprian, Ambrosius, Tauler u. s. w.). Besonders aber von Wichtigkeit war sein Eingreifen in die Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse und der theologischen Literatur in der von ihm und Guericke seit 1839 herausgegebenen „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche“, deren Mitredaction er bis zu seinem Tode behielt. Namentlich seine Recensionen waren vielfach von hohem Werth, da er hier nicht minder seine umfassende Gelehrsamkeit wie sein sicheres und doch mildes kritisches Urtheil walten lassen konnte.

Neben dieser nachmals von Delitzsch mitredigirten Zeitschrift war die im Jahre 1838 von Harless begründete „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ lange Jahre hindurch die Vertreterin der kirchlich-confessionellen Richtung, namentlich in Bayern. Sie wurde später von Thomasius, Hofmann, Schmid u. A. weiter fortgeführt bis 1876. Schon durch ihren Titel war indicirt, und diesem Charakter ist sie für die ganze Folgezeit treu geblieben, dass die Zeitschrift nach zwei Seiten hin Front zu machen gedachte, einmal nach Seiten der römisch-katholischen Kirche, wie dies gerade in Bayern sehr nahe lag, und dann gegenüber dem Unionismus, welcher ja in seiner Weise ebenfalls den festen Bestand der lutherischen Kirche in Bayern bedrohte. Die Zeitschrift trug

zwar theologischen, aber doch nicht vorwiegend gelehrt theologischen Charakter; sie „hat in einer langen Reihe von Jahren, wie Hofmann in dem Schlusswort erklärte, durch alle Wechsel der Zeitlage hindurch und in jeder durch dieselben gebotenen Richtung der Vertretung der lutherischen Lehre und Kirche treu gedient. Es dürfte kaum eine die lutherische Lehre und Kirche angehende Frage von Belang die Gegenwart bewegen, über welche sie nicht Rede gestanden hätte“. — Gottlieb Christoph Adolph (später von) **Harless** war 1806 in Nürnberg geboren, aus einem Kaufmannshause stammend, Enkel des bekannten Philologen Harless in Erlangen. Auf dem Nürnberger Gymnasium wurde er durch den berühmten Rector Karl Ludwig Roth in die klassische Literatur eingeführt. Nach dem Studium in Erlangen begab er sich nach Halle, wo Tholuck einen tiefgreifenden Einfluss auf ihn übte. In Erlangen habilitirte er sich 1829, und als Winer 1832 von Erlangen nach Leipzig berufen worden war, ward Harless 1833 zum ausserordentlichen Professor ernannt und rückte 1836 in das Ordinariat ein. Eine reich ausgestattete, imponirende Persönlichkeit, ein Bild männlicher Kraft, im ersten Feuer des allmählich und deshalb um so fester erworbenen Glaubens, übte Harless einen tiefen und weitgreifenden Einfluss als akademischer Lehrer aus. Hier in Erlangen schrieb er seine drei Hauptwerke, den Commentar zum Epheserbrief 1834, die theologische Encyklopädie und Methodologie 1837, die christliche Ethik 1842, von welchen letztere den meisten Beifall und die weiteste Verbreitung fand. Aber seine Hauptstärke war nicht die literarische Thätigkeit; sondern das Geheimniss seines Wirkens, seines Einflusses lag in seiner Persönlichkeit. Diese war es offenbar auch, um deretwillen ihn im Jahre 1840 ohne sein Zuthun die Universität Erlangen in die Ständekammer nach München schickte, wo er durch seinen glänzenden Kampf gegen die Massnahmen des Ministeriums Abel bald die Augen Deutschlands auf sich zog. In der Kniebeugungsfrage stand Harless Abel und Döllinger, den damaligen Ultramontanen, gegenüber an der Spitze der pro-

testantischen Opposition. Dadurch machte er sich der Staatsregierung missliebig; zum Prorector der Universität gewählt ward er von der Regierung abgelehnt und im Jahre 1845, um ihn unschädlich zu machen, als Consistorialrath nach Bayreuth versetzt. Er fühlte sich dort wie ein Gefangener, denn zum Actenlesen und zum bureaukratischen Dienst war der Mann nicht geschaffen. Da erhielt er noch im Jahre 1845 einen Ruf als Professor der Theologie an die Universität Leipzig, und es begann damit die glänzendste Zeit seiner Wirksamkeit an der Universität und auf der Kanzel. Hier als akademischer Lehrer und später zugleich als Pastor zu St. Nikolai, konnte er sein feuriges, imponirendes und hinreissendes Naturell frei und mit grossem Erfolge sich entfalten lassen. Geehrt und gefeiert wie selten Einer verliess er 1850 Leipzig, um dem Rufe nach Dresden als Oberhofprediger zu folgen. Man kann den Dresdener Aufenthalt als den Höhepunkt seines Lebens bezeichnen. Denn auch hier war es ihm noch verstattet, mit der Wucht seiner Persönlichkeit zu wirken. Anders wurde es allmählich, als Harless im Jahre 1852 den Ruf des Königs Max II. nach München zum Präsidenten des Oberconsistoriums angenommen hatte. Zwar gelang es ihm, den (durch Löhe) drohenden Riss in der bayrischen Landeskirche zu verhindern; nicht minder verdankt ihm dieselbe das neue treffliche Gesangbuch, die Einführung einer durchaus kirchlich gehaltenen Agende u. A. Indessen der Versuch, die neue Liturgie allenthalben zur Geltung zu bringen, noch mehr das Unternehmen, einem gewissen Masse der Kirchenzucht Eingang zu verschaffen, scheiterte an dem Widerstande der nicht hinreichend vorbereiteten, von negativen Elementen durchsetzten und aufgewühlten Gemeinden, und nicht am Wenigsten an dem Argwohn und der Besorgniss der Regierung, deren Hauptinteresse die Aufrechterhaltung der Ruhe im Lande war. Harless' gewaltige Kraft ward durch die steife bureaukratische Form des Kirchenregiments, welche persönliches Eingreifen überaus beschränkt, und durch das unfreie Verhältniss des Kirchenregimentes zur Staatsregierung mehr und

mehr gelähmt. Es war in Anbetracht des Glanzes, mit welchem Harless' Stern aufgegangen war, ein tragischer Lebensausgang, als er im Jahre 1878 starb. Sollte vielleicht dieser Verlauf typisch sein für die Gesammtentwickelung des kirchlichen Lebens seit seiner Erneuerung? Harless war ohne Zweifel ein sehr hervorragender, gelehrter, scharfsinniger und geistreicher Theologe. Aber doch ist die gelehrte Theologie, die literarische Thätigkeit nicht die Hauptstärke seiner Wirksamkeit gewesen. Auch als Prediger gleichwie als Docent wirkte er weniger durch das was er gab, als durch die Weise, wie er es gab. Man darf, ohne die Bedeutung seiner Ethik zu verkennen, den systematischen Werth derselben nicht zu hoch anschlagen. In dem Vorwort zur letzten, der 6. Auflage seiner Ethik vom Jahre 1864 spricht er selbst es aus, dass er auf das systematische Ideal verzichte. Und zwar auf Grund des Misstrauens, welches die gemachten, künstlichen Systeme ihm einflössten. Gewiss hatte er mit diesem Misstrauen recht; aber das sollte sich doch von selbst verstehen, dass kein wissenschaftliches System einen Werth hat, wenn es nicht darauf ausgeht, das Realsystem zur Darstellung zu bringen, worauf es sich bezieht; und zum Andern, dass es kein wirkliches Verständniss, keine richtige Wiedergabe dieses Realsystems giebt, ausser ein systematisches, nämlich ein solches, welches ein treues Nachbild des Realsystems zu sein wenigstens versucht.

Eine Dogmatik hat Harless nicht geschrieben, obwohl er, zwar nicht in Erlangen, aber in Leipzig Dogmatik las. Hingegen trat nun eine Reihe von Systematikern auf, in denen das neuerwachte, in den kirchlichen Formen wieder heimisch gewordene Glaubensleben sich den entsprechenden dogmatischen Ausdruck schuf. Ich nenne Philippi, Kahnis, Thomasius, Hofmann und will die Reihe dieser lutherisch-kirchlichen Dogmatiker mit Philippi beginnen, obwohl er jünger war als Thomasius, weil er in seiner „kirchlichen Glaubenslehre“ (seit 1854) am Meisten auf Reproduction der älteren lutherischen Dogmatik bedacht war, wogegen die Andern mehr oder weniger zugleich auf Fortbildung der

kirchlichen Lehre ausgingen. Friedrich Adolf **Philippi** war im Jahre 1809 in Berlin von jüdischen Eltern geboren, trat nach schweren inneren Kämpfen in voller Glaubensüberzeugung im Jahre 1829 als Leipziger Student zur christlichen Kirche über, in der Kirche zu Grossstädteln bei Leipzig getauft, habilitirte sich in Berlin 1837 und wurde im Jahre 1841 an Sartorius' Stelle als Professor der Dogmatik und der theologischen Moral nach Dorpat berufen, wo er über ein Jahrzehnt lang in grossem Segen gewirkt hat. Er stand dort an der Spitze Derer, welche nicht bloss den Umschwung aus der Periode des Rationalismus zu positiv kirchlicher Richtung herbeiführten, sondern auch dem vielfach ungesunden, separatistischen Treiben der Sectirer, insbesondere der dort weitverbreiteten Herrnhuter, entgegentraten. Dort veröffentlichte er auch seinen Commentar zum Römerbrief (1848 bis 1850, Frankfurt a. M., 3. Auflage 1866), in welchem er den Nachweis zu führen suchte, dass das genaueste grammatisch-historische Verständniss des Briefes mit dem Schriftverständniss der lutherischen Kirche übereinkomme. Im Jahre 1851 erging an Philippi ein Ruf nach Rostock, welchem er Folge leistete. Bis zu seinem Tode 1882 hat er dort in Treue und Segen gearbeitet. Hier veröffentlichte er vom Jahre 1854 an sein Hauptwerk, die „kirchliche Glaubenslehre", die freilich nicht weniger als 25 Jahre brauchte, ehe sie fertig vorlag. Denn das Werk war allmählich bis auf sechs, wenn auch nicht sehr voluminöse Bände angeschwollen. Es bietet eine treue und keineswegs unselbständige Wiedergabe der älteren lutherischen Dogmatik, mit eingehender Besprechung und Widerlegung der auflösenden und negativen Richtungen neuerer Zeit. Auf Einheit und Geschlossenheit der Darstellung war es dabei nicht abgesehen; dafür hatte Philippi keinen Sinn, er würde darin vielleicht schon eine Abweichung von der rechten Lehrweise erkannt haben. Indessen liegt in diesem Stücke, was Philippi mit manchem Anderen gemein hat, nicht das Charakteristische seiner Glaubenslehre. Es liegt vielmehr in dem mehr und mehr hervortretenden Conflict zwischen der Reproduction der

altlutherischen Lehre und den Versuchen, einen weiteren Fortschritt über dieselbe hinaus, wenngleich von denselben Principien aus, zu gewinnen. Nichts war ja natürlicher und berechtigter, als dass die neubelebte Theologie in erster Linie das schier vergessene und verschleuderte Erbe der Väter sich wieder anzueignen trachtete. Es war dies der einzig richtige Weg, um aus der Verirrung und Verödung der früheren rationalistischen Periode herauszukommen. Aber freilich, eine gesunde Theologie kann nicht dabei beharren, bloss zu repristiniren, sondern sie muss darauf ausgehen, das Erbe der Väter ihrerseits zu bereichern. Denn wer möchte behaupten, dass unsere alten Dogmatiker schon das Ziel des correcten und vollendeten dogmatischen Verständnisses erreicht hätten? Nun ist's begreiflich, dass hier nicht Jedem Alles verliehen ist. Schon die Stelle, welche Philippi in der Zeit der kirchlichen Erneuerung einnahm, liess ihn vorzugsweise auf Wiedergewinnung des altlutherischen Lehrschatzes bedacht sein; und es wiederholte sich bei ihm die Eigenthümlichkeit unserer altorthodoxen Dogmatiker, dass er im Gegensatz zu den vielen Verirrungen und Verfälschungen der Lehre in der neueren Zeit jenen wiedergewonnenen Lehrschatz mit Argusaugen hütete. Ein gewisses Misstrauen machte sich geltend auch Solchen gegenüber, die mit Philippi auf demselben Grunde des kirchlichen Glaubens standen; ein Misstrauen, welches in Folge eingetretener Lehrstreitigkeiten nicht ohne Verbitterung blieb. Dahin gehört der Conflict zwischen Mich. Baumgarten und dem mecklenburgischen Kirchenregiment, in welchem Philippi, ohne literarisch einzugreifen, doch voll und ganz auf des letzteren Seite stand und daher den 3. Band seiner Dogmatik dem Verfasser des gegen Baumgarten gerichteten Consistorialerachtens, seinem Collegen Krabbe, „dem angefochtenen, nicht überwundenen Zeugen für das unzweideutige, in Gottes klarem Wort festgegründete Bekenntniss unserer Kirche", widmete. Noch mehr steigerte sich diese Stimmung bei Philippi in dem zwischen ihm und Hofmann ausgebrochenen Streite über die Versöhnungslehre, der von ihm zunächst durch eine Aeusse-

rung über Hofmann's Lehre im Vorwort zur 2. Auflage seines Commentars zum Römerbrief (1856) veranlasst war. Wir werden später, bei Darstellung der Hofmann'schen Theologie darauf zurückkommen. Und doch wurde derselbe Mann, welcher mit äusserster Strenge den Tenor der lutherischen Theologie hütete und schier bei allen Gesinnungsgenossen Abweichungen davon wahrnahm, auch seinerseits von den über ihn weggeschrittenen lutherischen Separatisten, namentlich den Missuriern, der Häresie bezichtigt. Es war ein Verhängniss, welches über das neuerwachte confessionelle Glaubensleben kam, dass man auch dies schlimme Erbe der Theologie des 17. Jahrhunderts in das 19. mit herübernahm.

Anders war es bei **Thomasius**, welcher neben Philippi das umfassendste Lehrbuch der Dogmatik herausgab und dadurch grosses Ansehen in den Kreisen der lutherischen Kirche sich erwarb. Gottfried Thomasius, geb. 1802 zu Egenhausen in Franken, eine Nachkomme des berühmten Rechtslehrers Christian Thomasius, studirte in Erlangen, Halle und Berlin, trat dann zuerst in praktischen Kirchendienst, als Vikar, dann als Pfarrer in Nürnberg, von wo er 1842 zum Professor der Dogmatik nach Erlangen berufen wurde. Hier hat er in grossem Segen gewirkt bis zu seinem Tode 1875. Die eigenthümliche Begabung, welche Thomasius auszeichnete und die auch schon durch seinen Lebensgang sich bekundet, ist die Verbindung eines unmittelbar praktischen Zuges mit gelehrten Studien und wissenschaftlich-theologischen Intentionen. Lange Jahre hindurch hat er das Universitätspredigeramt neben der Professur für Dogmatik verwaltet. Seine Studien waren vor Allem auch dogmengeschichtliche, wie er denn durch seine Monographie: „Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts", 1837, sich den Uebergang zum akademischen Lehramt gebahnt hatte, und die Herausgabe seiner Dogmengeschichte (I. Band 1874, II. Band nach seinem Tode von Plitt herausgegeben 1876; 2. Aufl. von Bonwetsch und Seeberg 1886 ff.), das Letzte war, womit er wissenschaftlich sich beschäftigte. Vor Allem aber haben wir an diesem Orte der Dogmatik zu gedenken, welche

Thomasius zuerst 1852—61, dann in 2. Auflage 1856—63 veröffentlichte, unter dem Titel: „Christi Person und Werk, Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus". Der Name ist für die Eigenart des Werkes charakteristisch. Denn das christologische Dogma war es frühzeitig gewesen, auf welches Thomasius seine Aufmerksamkeit gerichtet hatte, um die Schwierigkeiten zu lösen, in welche die Entwickelung des Dogmas, namentlich bei der Frage nach der Erniedrigung und Erhöhung, im 17. Jahrhundert gerathen war. Er suchte diese Schwierigkeiten durch Annahme einer Kenose zu heben, welcher der Logos selbst bei der Menschwerdung sich unterzogen habe. Er fand freilich damit nicht überall Zustimmung. Man meinte eine Abweichung von dem lutherischen Bekenntniss darin zu entdecken. Im Uebrigen bezeichnete diese Dogmatik zweifellos den Höhepunkt der bisherigen Entwickelung und kirchlichen Erneuerung. Sie ist auf der einen Seite noch ganz durchweht von dem Geiste unmittelbarer, lebendiger Frömmigkeit, welcher die Erweckungsperiode charakterisirt, und auf der anderen Seite steht sie völlig auf kirchlichem Standpunkt und hat in vollem Umfang das Erbe der kirchlichen Vergangenheit angetreten. Aber sie ist nicht bloss nach rückwärts gerichtet, ist mit Nichten bloss eine Repristination früheren Besitzes. „Nie haben wir, so erklärt sich Thomasius darüber selbst, die Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts dem festen kirchlichen Bekenntniss gleichgestellt, nie haben wir sie als abschliessende Normen und Grenzen theologisch-kirchlicher Wissenschaft angesehen, sondern uns stets eine freie Stellung zu ihnen bewahrt. Vorwärts haben auch wir gewollt auf allen Gebieten der Theologie, nur keinen solchen Fortschritt, der die alten Grundvesten erst abbricht, keinen solchen, der lediglich in der Luft schwebt, sondern einen Fortschritt auf dem alten guten Grunde, d. h. einen organischen Fortschritt" („Das Wiedererwachen etc." p. 285 ff.). „Ich weiss mich, so erklärt er anderwärts, im Hause meiner Kirche nicht als ein Knecht, sondern als ein Kind, und finde in diesem Stande

beides, die Gebundenheit der Pietät und die Kindesfreiheit" (Vorwort zur Dogmatik III, 1). So erstrebte Thomasius, mit allen Mitteln auch der modernen Wissenschaft ausgerüstet, eine Erneuerung und Fortbildung der kirchlichen Glaubenslehre, und vornehmlich kam seiner Dogmatik auch die nicht geringe dogmenhistorische Belesenheit zu Gute, welche reichlich in derselben verwerthet wurde. Freilich trat nun hinter dieser reichen historischen Ausstattung die Strenge der systematischen Gliederung zurück, wie denn auch die Strenge exegetischer Beweisführung nicht die starke Seite des Werkes ist. In der 3., von Pfarrer Winter in Meissen besorgten Ausgabe, Erlangen 1886 ff., ist jene dogmenhistorische Fülle wesentlich, in Anbetracht der inzwischen erschienenen Dogmengeschichte, verkürzt und dadurch die Zahl der Bände von drei (oder vier, weil III, 1 und 2) auf zwei herabgesetzt worden. Neben diesem hervorragenden und weitschichtigen Werke der Dogmatik mag gegenüber neuerlichen Versuchen, das Bekenntniss der Kirche umzudeuten und zu fälschen, noch die kleine, aber sehr bedeutende und instructive Schrift genannt werden: „Das Bekenntniss der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips", 1848. Der anderen, in welcher Thomasius sich selbst und zugleich seine Liebe zur heimischen Kirche in charakterischer Weise abspiegelt, ist schon früher gelegentlich Erwähnung geschehen: „Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte" (1800—1840), Erlangen 1867.

Von Erlangen ging auch jene Dogmatik aus, welche wohl in den weitesten Kreisen der evangelischen Kirche Eingang gefunden hat „die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" von Heinrich **Schmid**, der im Jahre 1811 zu Harburg bei Nördlingen geboren, als Kirchenhistoriker in Erlangen docirte und eine Reihe bedeutender geschichtlicher Werke (Lehrbuch und dann Handbuch der Kirchengeschichte 1851; 80, 81; Geschichte der synkretischen Streitigkeiten 1846; Lehrbuch der Dogmengeschichte 1860, neu herausgegeben von Hauck; Geschichte des Pietismus 1863;

Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformations-Zeitalter 1868; Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands, von Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart 1874 u. a.) veröffentlichte. Er starb im Jahre 1885. Bekanntlich ist die Dogmatik von Schmid ein rein historisches Werk, ohne alle Einmischung persönlicher Auffassung, aber um dieser strengen Objectivität willen um so werthvoller. Die sechs Auflagen, welche das Werk bis zum Jahre 1876 erlebt hat (die 7. ist 1893 erschienen), beweisen, wie sehr es solch einer historischen Zusammenfassung der altlutherischen Dogmatik für diejenigen bedurfte, welche selbst nicht in der Lage sind, die weitschichtigen Werke des 16. und 17. Jahrhunderts zu studiren.

Auch bei **Kahnis** in Leipzig (Karl Friedr. Aug. Kahnis, geb. in Greiz 1814, gest. als Professor der Theologie zu Leipzig 1888), überwog die historische Seite bei Weitem die systematische, obwohl er eine eigene „lutherische Dogmatik", 1. Auflage in 3 Bänden 1861 ff., 2. Auflage in 2 Bänden 1874, veröffentlichte. Durch seine freiere Stellung gegenüber der überlieferten Auffassung des Schriftwortes, durch seine Lehrabweichungen hinsichtlich des Dogmas vom Abendmahl und von der Trinität hat er in den Kreisen der Lutheraner vielfach Anstoss gegeben. Man kann nicht sagen, dass er das Verständniss des christlichen Glaubens, sei es im Einzelnen, sei es durch systematische Zusammenfassung, wesentlich gefördert hat. Aber seine Gabe historischer Reproduction, plastischer, gemeinverständlicher Darstellung, überhaupt seine Lehrgabe war eminent; er hat als *διδακτικός* kaum seines Gleichen gehabt, sprühend von Geist und Leben, eine wunderbare Mischung von naiver, kindlicher Frömmigkeit und moderner, in scharfen Pointen und geistreichen Wendungen sich ergehender Bildung. In der Streitschrift gegen Nitzsch: „die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union", Leipzig 1854, ferner in der Streitschrift gegen Hengstenberg 1862, in der für weitere Kreise bestimmten Schrift „Christenthum und Lutherthum" 1871 hat Kahnis nach verschiedenen Seiten hin seine theologische Stellung fixirt.

Käme es hier darauf an und wäre es möglich, vollständig die theologischen Vertreter der confessionellen Richtung, soweit sie der Geschichte angehören, uns vorzuführen, so würden wir eingehender noch des früheren Vertreters der praktischen Theologie in Erlangen hier zu gedenken haben, Karl Ad. Gerhard **von Zeschwitz,** geb. im Jahre 1825 zu Bautzen, gest. 1886 in Erlangen. In unvergleichlicher Weise hat er es verstanden, die Herzen für die Aufgaben und Ziele des geistlichen Amtes zu erfassen und zu erwärmen, in ähnlicher Weise wie Thomasius Repräsentant der Verbindung tiefer, innerlicher Frömmigkeit mit fester kirchlicher Haltung. Indessen die Zeit drängt und die systematische Theologie steht für unsere Betrachtung im Vordergrund. Um deswillen mag dieser Ueberblick über die Vertreter der confessionellen Theologie mit dem Namen des Mannes geschlossen sein, der zwar in erster Linie Exeget war, aber doch zugleich die Forderungen der systematischen Theologie in einer Strenge geltend machte, wie keiner neben ihm und vor ihm seit Schleiermacher: **von Hofmann.** Johann Christian Konrad Hofmann, in Nürnberg geboren 1810, hatte schon in seinem Aelternhause den frommen Sinn, und auf dem Gymnasium in Nürnberg unter der Leitung des Rectors Roth die Gewissenhaftigkeit und Strenge der Arbeit sich angeeignet, die ihn späterhin auszeichnete. In Erlangen, wo er seit 1827 studirte, hatte Krafft auf ihn tiefen und nachhaltigen Einfluss, nicht minder Karl v. Raumer, dessen warmer Patriotismus und dessen Begeisterung für alles menschlich Grosse und Schöne mit der lebendigsten christlichen Gesinnung sich verband. Es ist charakteristisch für Hofmann, dass, während er seine theologischen Studien seit 1829 in Berlin fortsetzte, weder Schleiermacher noch Hegel, noch andererseits Hengstenberg tieferen Einfluss auf ihn gewannen, sondern hauptsächlich Leopold Ranke ihn anzog. Der Philosophie stand er immer fremd gegenüber, obwohl seine energische Denkarbeit seine Begabung auch nach dieser Seite hin erkennen liess. Schleiermacher hat Hofmann später hinsichtlich der Strenge der wissenschaftlichen, namentlich systematischen Methode auf

sich influiren lassen, während des akademischen Studiums geschah dies noch nicht. Dagegen gab er sich so sehr dem Studium der Geschichte hin, dass er einen Augenblick daran denken konnte, seinen Lebensberuf in ihr und der Politik zu suchen. Zwar ist Dieses nicht geschehen — Raumer namentlich hielt ihn bei der Theologie zurück; aber die geschichtliche Auffassung, um deretwillen er schon als Student sich nicht mit Hengstenberg vertragen konnte, wurde und blieb ein wesentliches Charakteristikum seiner Theologie, und an der Politik hat er als einflussreiches Mitglied der bayrischen Fortschrittspartei sich eifrig betheiligt. Sehr bald ist Hofmann dazu gekommen, sein selbständiges theologisches System festzustellen. Die Lebensaufgaben, denen er sich später widmete, traten ihm schon zur Zeit seiner Repetentur und seiner Habilitation in Erlangen (1835 und 38) klar vor die Seele. Der heiligen Schrift war die ganze gewaltige Kraft seines Geistes gewidmet, so zwar, dass er sie mit gläubiger Hingebung in historischem Sinne auffasste, und jede Scheidung der Geschichte und der Lehre abwies. „Ich kenne, so schrieb er damals, das Abstractum Wissenschaft nicht; ich kenne nur Bemühungen, welche der Ehre Gottes, und andere, welche der eignen Ehre gewidmet sind. Wer bei seinem Forschen von keinem anderen Verlangen beseelt ist, als die Ehre Gottes zu erkennen und zu verherrlichen, wird nicht nöthig haben, diesem Verlangen die Wahrheit zu opfern; vielmehr wird ihm die Wahrheit in ihrer ganzen Gestalt und in ihrer Gliederung immer heller und deutlicher vor den schlichten einfältigen Blick treten.“ Der Gedanke seines ersten grossen Werkes „Weissagung und Erfüllung“, dessen erste Hälfte 1841, die zweite 1844 erschien, beschäftigte ihn schon lebhaft, nicht minder die Lehre von der Inspiration, welche das letzte Ziel seines grossen, leider unvollendeten exegetischen Werkes war. „Je mehr ich mich mit Exegese beschäftige, schreibt er im Jahre 1835, alt- und neutestamentlicher, desto mächtiger durchdringt mich die Gewissheit von der Untheilbarkeit des göttlichen Wortes und desto freudiger durchleuchtet mich die Hoffnung, dass unsere

Zeit ganz besonders von dem Siege der Wahrheit, von der Inspiration Zeuge sein wird. Es ist ganz besonders die wunderbare Einheit von Geschichte und Lehre, die mir immer klarer wird. Die ganze alttestamentliche Prophetie ist nichts Anderes als ein Schauen der innersten Bedeutung der geschichtlichen Begebnisse und Zustände; und wie nun im Neuen Testamente diese ihre innere Bedeutung selbst geschichtlich in Begebenheiten und Zuständen heraustritt, ist auch die Deutung aller Weissagungen gegeben. . . . Dass das Evangelium die Nägel der Kritik, auch der wissenschaftlichen Kritik und ihrer Blätter, nicht scheut, so wenig als Christus der Herr die Nägel seiner kritischen Feinde, der Schriftgelehrten und Pharisäer, davon bin ich in herzlicher und zuversichtlicher Freude überzeugt, und ich bitte Gott, dass er mich einen der Jünger sein lasse, welche das von den Feinden gekreuzigte, aber von Gott wieder auferweckte sehen werden, damit ich meine Hände in die Nägelmale legen und dasselbe erkennen kann in der Herrlichkeit seines Sieges, welches ich zuvor geliebt in der Demuth seines Streites und Leidens. Nicht ein blosser Geist wird es auferstehen, sondern mit demselben Fleisch und Blut, welches seine Feinde zerstochen und vergossen haben. Wie im Abendmahl nicht bloss ein Wehen des Geistes, sondern ein Genuss des Fleisches und Blutes des Verherrlichten uns zu Theil wird, so durchdringt uns bei der Aufnahme des Wortes Gottes sein Geist nicht ohne den Leib der thatsächlichen Geschichte, welche er bis in die äussersten Spitzen und Ausläufe mit gleichem Leben durchwebt. Ich freue mich der ganzen Gestalt in allen ihren vollkommenen Formen. Wer möchte ihr auch das kleinste Glied abhauen? wer möchte es verstümmeln, weil doch auch im Rumpfe Leben noch ist?" (Realenc.). Es war eine ideale und tiefeindringende Anschauung, deren Wahrheit, namentlich soweit es das Verhältniss zwischen Geschichte und Lehre betrifft, niemals vergessen werden wird. Aber nicht ohne Wehmuth kann man von da aus auf den Stand der Gegenwart sehen. Es scheint, als seien wir jetzt auf dem Passionsweg, wo dem Evangelium,

dem urkundlichen Worte überhaupt, die Nägel ins Fleisch getrieben werden, damit es verende. Aber es besitzt gleich dem Herrn „ein unauflösliches Leben“, und die Auferweckung wird ihm nicht fehlen. Hofmann's Theorie über die Weissagung, die er dann in dem bereits erwähnten Werke durchzuführen suchte, lag ihm, wie man einem Briefe vom Jahre 1836 entnehmen kann, schon damals in seiner Seele deutlich vor. Er brachte sie, gegenüber der mehr äusserlichen Auffassung der Alten und auch Hengstenbergs, in die allerengste Verbindung mit der Geschichte. Die Geschichte selbst ist Weissagung; sie weist auf jeder ihrer Entwickelungsstufen über sich selbst hinaus; „sie trägt den Keim der Zukunft in sich und stellt sie deshalb im Voraus dar. So ist die ganze heilige Geschichte in allen ihren wesentlichen Fortschritten Weissagung auf das schliessliche, ewig bleibende Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen. Die Erscheinung Jesu Christi auf Erden ist Anfang der wesentlichen Erfüllung, der wesentlichen, denn er ist der neue Mensch, das Gegenbild des alten, aber nur der Anfang der Erfüllung, denn das Haupt ist erst mit dem Leibe, der Erstgeborene nur mit dem Hause seiner Brüder zusammen die Verwirklichung der ewig gewollten, vollkommenen Gottesgemeinschaft. An die weissagende Geschichte schliesst sich das Wort der Weissagung an: in ihr hat es seine Wurzeln, und stets geht es neben ihr her. Beide entsprechen einander. Denn wie es in der Geschichte Nichts giebt, dem nicht etwas Göttliches innewohnte, so ist auch das Wort der Weissagung weder eine Aeusserung des menschlichen Geistes allein, noch des göttlichen Geistes allein, sondern beide Factoren wirken zusammen; in dem weissagenden Menschen ist Gott lebendig gegenwärtig. Jeder Einschnitt im Laufe der Geschichte hat einen Fortschritt der Weissagung zum Gefolge. Wenn Gott der alttestamentlichen Geschichte verschiedene Gestaltungen giebt, so legt er damit die verschiedenen Seiten dar, die in der Person Christi zusammengefasst und vereinigt werden. Immer reicher also wird im Verlaufe der Geschichte die Weissagung, in immer neuer Gestalt tritt sie auf: aber das Ziel, dem die verschie-

denen Gestalten zuweisen, ist ein einiges, der erschienene Christ. Er ist dann wieder Ausgangspunkt neuer Weissagung und neuer Hoffnung, denn seine Erscheinung ist die Vorausdarstellung der endlichen Verklärung der Gemeinde“ (Realenc.). Diesen Grundsätzen entsprechend hat Hofmann die „Weissagung und Erfüllung“ im Alten und Neuen Testament dargestellt, eine eminente Leistung, welche wohl als das Bedeutendste oder doch Originalste angesehen werden kann, was er geschrieben hat. Es war ein gewaltiger Schritt über den Stand der damaligen Schrifttheologie hinaus. Während die rationalistische Exegese des Alten Testament dasselbe mehr oder weniger seines Heilsinhaltes entkleidet hatte und lediglich die menschliche Seite der Volksgeschichte im Auge behielt, Hengstenberg aber auf das andere Extrem sich warf und den organischen, menschlich vermittelten Fortschritt der Heilsgeschichte verkannte, gelang es Hofmann in einer grossartigen Gesammtanschauung Beides zusammenzufassen und dabei auch den Ergebnissen der rationalistischen Exegese vielfach ihr Recht zu geben. Dabei waltete allerdings eine gewisse Neigung vor, der hergebrachten kirchlichen Auffassung entgegenzutreten, daneben ein luxurirender Scharfsinn, der sich nicht an dem Einfachen und Nächstliegenden genügen liess, ein Streben nach Originalität, das auch in der Sprache sich geltend macht und darum das Studium seiner Werke erschwert. — Hofmann war inzwischen 1842 einem Rufe nach Rostock gefolgt, und es kostete ihm Mühe im Jahre 1845 nach Erlangen zurückzukehren, da Mecklenburg seine andere Heimath geworden war. Die engste Freundschaft verband ihn mit den Mecklenburgischen Theologen Kliefoth und Krabbe. Hofmann's bedeutendste und glänzendste Wirksamkeit, theils als akademischer Lehrer, theils als theologischer Schriftsteller, begann mit seiner Rückkehr nach Erlangen. Seine Thätigkeit war eine ungemein vielseitige: neben seinen theologischen Studien beschäftigten ihn die Angelegenheiten der inneren und der äusseren Mission, und nicht am Wenigsten die Politik, bei welcher es ihm doch zu Zeiten nicht leicht gemacht wurde, seine Stellung in der Fortschrittspartei mit der als

lutherischer Theolog zu vereinigen. In Erlangen erschien 1852—56 Hofmann's zweites grosses Werk, der „Schriftbeweis", 2. Aufl. 1857—60, in welchem Hofmann, der sonst nur vorübergehend einmal Dogmatik gelesen hat, als Unterlage und Object des Schriftbeweises sein dogmatisches (und ethisches) System gab, ein Muster prägnanter Kürze, formeller und sachlicher Geschlossenheit. Als Aufgabe stellte er sich, zu zeigen, wie der Schriftbeweis, welchen man für das Lehrsystem zu führen habe, beschaffen sein müsse. Nicht einzelne Sätze seien mit einzelnen Schriftstellen zu beweisen, sondern das ganze System mit dem Ganzen der heiligen Schrift. Wenn die Dogmatik die Thatsachen benennt, in welchen sich das in Christo vermittelte Verhältniss zwischen Gott und der Menschheit verwirklicht, so muss nun das Schriftganze, als Denkmal heiliger Geschichte, diesen Thatsachen zum Zeugniss dienen. Das in der urkundlichen Schrift vorliegende Werden und Wachsen der Heilsthatsachen soll erhoben werden als Beweis für die Thatsachen, in denen sich das in Christo vermittelte Verhältniss der Menschheit zu Gott darstellt. Die systematische Thätigkeit des Theologen hat es nicht mit Beschreibung religiöser Gemüthszustände zu thun, noch bloss den Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre darzustellen, noch die christlichen Erkenntnisse aus einem obersten Satze herzuleiten, sondern sie hat den Thatbestand zu entfalten, welcher den Christen zum Christen macht. „Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Gegenstand der wissenschaftlich-systematischen Aussage." „In der Thatsache der Wiedergeburt findet der Theologe die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Ergebnissen nach zusammenbeschlossen, und kann Anfang und Fortschritt derselben aus jenem vorläufigen Abschluss derselben herstellen." Eine gewisse, wenigstens formelle Aehnlichkeit mit Schleiermacher ist hierbei nicht zu verkennen, aber sie ist doch keine sachliche. Auch Schleiermacher geht von der inneren Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit aus, aber diese ist ihm eine ganz andere als wie sie Hofmann bestimmt: dort das durch den Erlöser bestimmte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, hier

der Thatbestand der durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott. Man kann nicht läugnen, dass in dem weitschichtigen Werke eine gewisse Incongruenz obwaltet. Alles Gewicht wird, wie das schon der Titel besagt, auf den Schriftbeweis gelegt, der nun auch den bei Weitem grössten Theil des ganzen Werkes einnimmt. Dem voran steht das in äusserster Concision zusammengefasste, darum auch recht schwer verständliche Lehrganze, für welches die folgenden Ausführungen den Beweis zu bringen haben. Man fragt sich unwillkürlich, ob denn über die kurzen, gedrungenen Sätze des „Lehrganzen“ hinaus keine weitere sachliche Ausführung möglich ist; und wenn Hofmann's Theologie mannigfachen Anstoss erregte, so lag darin ein gutes Theil der Schuld. Aber auch abgesehen davon, erweckt die Durchführung Bedenken. In der Thatsache der Wiedergeburt soll der Theologe die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Ergebnissen nach wiederfinden, und es soll darum der Beweis hiefür aus der heiligen Schrift erhoben werden. Nun werden demzufolge sehr specielle geschichtliche Ereignisse, z. B. die Scheidung des Menschengeschlechts in eine Vielheit von Völkern, die ganze Vorbereitung Israels für das Kommen des Heilsmittlers, die Geburt des Sohnes Gottes von der Jungfrau u. A. zu den Dingen gerechnet, welche aus dem Thatbestande der Wiedergeburt sollen erhoben werden. Das kann ohne Künstelei nicht abgehen. Zumal gar kein weiterer Versuch gemacht wird, die vielen Schwierigkeiten solcher Ableitung zu lösen. Willkürlich wird dabei das Denken stille gestellt und bei den historischen Thatsachen festgehalten, ohne zur Begründung und darum zum wirklichen Verständniss der Sache vorzudringen. Wenn z. B. von Jesus gesagt wird, er sei göttliches Ich gewesen, ehe er Mensch geworden, so kann man nicht umhin, zu fragen, was für ein Ich. Wir werden damit auf ein „innergöttliches Verhältniss“ zurückgewiesen, welches der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit entspricht, von dem wir aber nur erfahren, dass es sich in eine „geschichtliche Selbstvollziehung“ und „somit seine ewige Gleichheit in eine geschichtliche Ungleichheit“

begeben habe. Man fragt billig, was das für eine Ungleichheit sei und wie sie mit dem Wesen des absoluten Gottes sich vertrage. Darauf erhält man keine Antwort. Man bekommt den Eindruck, als sei dergleichen überhaupt für das gläubige Bewusstsein und insbesondere für das theologische Verständniss irrelevant. Und das führt uns zu den Haupteinwänden, welche man gegen den „Schriftbeweis" Hofmann's vom systematisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus zu erheben hat. Hofmann hat erstens zwischen biblischer Theologie und Dogmatik, er hat zweitens zwischen der letzteren und der Lehre von der christlichen Gewissheit nicht, wie sich's gehört, unterschieden. Und dies hängt wiederum mit seinem Mangel philosophischer Studien zusammen. Die biblische Theologie mag sich damit begnügen und soll es thun, die von der Schrift bezeugten Thatsachen rein als solche zu erheben, ohne hinter dieselben forschend und erkennend zurückzugehen. Die Dogmatik kann dabei nicht stehen bleiben. Und wiederum ist es eine unterschiedliche Aufgabe: einerseits nachzuweisen, wie der Christ der Grundthatsachen des christlichen Glaubens, mit ihnen zugleich der Schrifturkunde, g e w i s s werde — ein Nachweis, der nur von dem innersten Punkte der christlichen Heilserfahrung ausgeführt werden kann — und andererseits zu zeigen, wie nun für das gläubige Bewusstsein nach Massgabe der heiligen Schrift sich die Realitäten und Thatsachen des Heils in ihrem objectiven Zusammenhange, in ihrer sachlichen und geschichtlichen Folge darstellen. Diese Mängel, in Verbindung mit der eigenartigen und schwebenden Ausdrucksweise Hofmann's, waren zum guten Theile an den Anstössen Schuld, welche dessen Schriftbeweis unter den kirchlich-gesinnten Theologen hervorrief. Sie beruhten ja vielfach auf Missverständnissen, denn Hofmann war ein entschiedener Lutheraner und Antiunionist. Aber die wirklichen Abweichungen, wie sie in der Versöhnungslehre zu Tage traten, die Streitschrift gegen Krabbe wegen seines Gutachtens über M. Baumgarten (Erlangen 1858), die freie politische Stellung, welche Hofmann durch den förmlichen Anschluss an die Fortschritts-

partei bethätigte, machten das Misstrauen gegen ihn rege, und selbst sein nahe verbundener Freund Kliefoth sah sich veranlasst, gegen ihn zu schreiben („Zwei politische Theologen“ [Schenkel (!) und Hofmann], Schwerin 1865, „der Schriftbeweis“ 1859); auch Dieckhof, „die Lehre von der heiligen Schrift“, Schwerin 1858. Es charakterisirt Hofmann, dass er sich nicht entschliessen konnte, seinem alten Freund Kliefoth auf dessen zumeist ungerechte Angriffe zu erwidern, ja dass er dessen Streitschriften, um sich nicht erbittern zu lassen, überhaupt nicht las. Als die beiden auf dem lutherischen Kirchentag 1868 zu Hannover sich wieder versöhnten, meinte Kliefoth, Hofmann solle die Lectüre auch künftig unterlassen. Anders verlief der Streit über Hofmann's Versöhnungslehre, gegen welche zuerst Philippi („Dr. v. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre“, Frankfurt 1856), dann insbesondere Thomasius und Harnack sich erhoben („das Bekenntniss der lutherischen Kirche etc. 1857), wogegen Heinrich Schmid („Dr. v. Hofmann's Lehre von der Versöhnung“ 1856) eine mehr vermittelnde Stellung einzunehmen suchte. Hofmann war nicht der Meinung, von dem kirchlichen Bekenntniss abzuweichen; im Gegentheil, er glaubte, den Sinn und Gedanken desselben völlig zu bewahren, und die Substanz desselben in einer neuen und noch entsprechenderen Form auszusagen. Da er in dem alttestamentlichen Opfer den Gedanken der Stellvertretung nicht fand, so suchte er denselben auch im Neuen Testament bei den Zeugnissen über Christi Versöhnungstod auf die Seite zu schieben: wie er denn darin auch vollkommen Recht hatte, dass die Anselm'sche Lehre von einer unendlichen Beleidigung Gottes und einer hiefür zu leistenden Satisfaction sich weder in der Schrift noch in dem Bekenntniss findet. Aber wenn er nun die satisfactio vicaria überhaupt läugnete, insofern Christus der Strafgerechtigkeit Gottes für die Sünde der Menschheit Genugthuung nicht zu leisten hatte, wenn er die Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen in der Weise lehrte, dass Christus, indem er

seine Gemeinschaft mit dem Vater vollkommen bewährte und damit in seiner Person eine neue gottgefällige Menschheit herstellte, zugleich das Aeusserste, was Sünde und Satan wider ihn vermocht, sich habe widerfahren lassen, so war es doch unmöglich, zu übersehen, dass damit ein wesentliches Stück der Schriftlehre und auch des kirchlichen Bekenntnisses nicht zu seinem Rechte kam. Auch die vier Hefte der „Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren“ (1856—1859), die sich zwar nicht ausschliesslich, aber doch zum guten Theile, mit der Versöhnungslehre beschäftigten, konnten über diesen Anstoss nicht hinweghelfen. Die Irrung lag vornehmlich darin, dass Hofmann wähnte, die von ihm vorgetragene, an sich ganz richtige, nur unvollständige Lehre schliesse die Uebernahme eines Strafleidens aus. Und der Fehler, welcher auf der entgegengesetzten Seite begangen wurde, war dieser, dass man den richtigen Begriff der Sühnung nicht fand, der heilbringenden Sühnung, welche Christus übernommen, im Unterschied von der Sühne, welche strafweise übernommen lediglich dem Gesetze zu Gute kommt. — Die letzten Decennien seines arbeitsreichen Lebens wandte Hofmann dem Gegenstande zu, dem er gleich beim Beginn seiner theologischen Laufbahn seine Aufmerksamkeit gewidmet hatte, der Lehre von der Inspiration. In seinem Schriftbeweis hatte Hofmann den Satz ausgesprochen: „die Gemeinde Jesu Christi bedarf, um von dem Anfang ihrer Geschichte zum Ende derselben übergeleitet zu werden, eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, das durch die Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch den sie selbst geworden, hergestellt worden ist.“ Dieser Satz sollte nun durch die geschichtliche Einzelbehandlung der neutestamentlichen Schriften bewiesen werden. Hofmann gedachte zu diesem Behufe erstlich alle Bücher des Neuen Testaments auf das Genaueste zu erklären, dann in einer biblischen Geschichte und in einer biblischen Theologie Neuen Testaments den Gesammtinhalt jener Schriften zusammenzufassen, darauf die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons zu geben und auf Grund dessen die gesammte Beschaffenheit dieses Schrift-

ganzen in der Art zu zeichnen, dass sich erkennen liesse, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen ist, durch welche es hervorgebracht worden. Eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament und eine Uebersetzung des Neuen Testaments sollte das ganze Werk beschliessen. Ein vierfacher Gewinn, meint Hofmann (I, 53), würde aus dieser Behandlung der Sache hervorgehen. „Erstlich wäre vor Allem das Ganze der neutestamentlichen Schrift als inspirirt erkannt, und nicht erwüchse diese Erkenntniss aus der Beantwortung der Frage nach der Inspiration der einzelnen Schriften. Zweitens wäre es nicht in so unthunlicher Allgemeinheit für inspirirt erkannt, sondern mit derjenigen näheren Bestimmtheit, welche mit dem Zwecke seiner Hervorbringung gegeben ist. Drittens würde nun weder die Inspiration noch die Kanonicität eines Bestandtheiles dieses Schriftganzen von der amtlichen Stellung, dem Apostelthum seines Verfassers, abhängen, sondern sie wäre durch das erkannte Verhältniss des Theiles zum Ganzen gesichert. Und viertens würde die Aechtheit einer einzelnen Schrift nicht mehr bloss durch äussere Gründe, sondern zugleich durch die Stelle, welche sie in dem Schriftganzen einnimmt, verbürgt erscheinen.“ Es war ein grosser Gedanke, welchen Hofmann damit erfasst hatte und zur Ausführung zu bringen hoffte. Die Gegner Hofmanns, welche an seiner Lehre von der Schrift sich ärgerten, namentlich auch, weil er der Verwechselung von Offenbarung und Offenbarungsurkunde ein Ende machte, haben die Bedeutung der Sache, den positiven Gewinn, der aus der Durchführung erwachsen sein würde, nicht erfasst. Aber freilich, es wäre eine übermenschliche Leistung gewesen, wenn Hofmann das Werk vollendet hätte. Bedenkt man, dass das grosse Commentarwerk im Jahre 1862 zu erscheinen begann, und dass Hofmann im Jahre 1877 (20. December) starb, bedenkt man, dass er in diesen fünfzehn Jahren das ganze Neue Testament mit Ausnahme der Evangelien und der Johanneischen Schriften herausgab, so muss man, zumal in Anbetracht der Gründlichkeit und Originalität dieser Commentare, sie als Leistungen

ansehen, die wohl kaum ihres Gleichen haben. Denn daneben verfasste er eine bedeutende Anzahl werthvoller theologischer Aufsätze für die von ihm bis zum Jahre 1876 mitredigirte Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (vergl. „Vermischte Aufsätze von Professor v. Hofmann, herausgegeben von H. Schmid“, Erlangen 1878). Nebenher ging seine politische Thätigkeit, namentlich auch als Landtagsabgeordneter, desgleichen die wiederholte Führung des Prorectorates. — Was Hofmann beabsichtigt hatte, aber vom Tode ereilt, nicht fertigstellen konnte, wurde zum Theil aus Kollegienheften durch einzelne seiner Schüler, insbesondere Volck in Dorpat, so weit als möglich ergänzt. Dahin gehören die „biblische Hermeneutik“, Nördlingen 1880; „Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften“, Nördlingen 1881; „Biblische Geschichte des Neuen Testaments“, Nördlingen 1883; „Biblische Theologie des Neuen Testaments“, Nördlingen 1886; diese alle von Volck bearbeitet und herausgegeben, wogegen das halbvollendete Evangelium Lucae, ebenso die „Ethik“ (nach einer Vorlesung vom Jahre 1874) von seinem Halbbruder, dem jetzigen Kirchenrath Rutz in Ansbach, im Jahre 1878, endlich die „Encyklopädie der Theologie“, ebenfalls nach Vorlesungen von Licentiat Bestmann, Nördlingen 1879, herausgegeben wurden. — Man darf wohl unbedenklich sagen, dass Hofmann einer der bedeutendsten Schriftausleger war, welche die Kirche überhaupt besessen hat, ein Exeget von solcher Schärfe, Consequenz des Denkens und Originalität, dass seine Arbeiten weit über das Niveau der vorhergehenden und der gleichzeitigen Exegese sich erhoben. Man mag dabei immer zugestehen, dass sein eminenter Scharfsinn und sein Selbständigkeitsdrang ihn nicht selten zu sehr gewagten Auslegungen verleitete, was auch in der Anordnung und Eintheilung des Textes zu erkennen ist; man wird nicht verkennen dürfen, dass die eigenthümliche Methode, auf die Hofmann grosses Gewicht legte, die sogenannte reproductive, mit ihrer Hereinnahme und dialektischen Verarbeitung aller sonst vorkömmlichen Auslegungen, die Lectüre des Commentarwerkes über die Massen

erschwert und es wohl verschuldet, dass in der Gegenwart diese Commentare nicht in dem Masse studirt werden als sie es verdienen. Man darf auch bezweifeln, dass, wenn es Hofmann vergönnt gewesen wäre, das vorgesteckte Ziel zu erreichen, wirklich ein völlig stringenter Beweis für die Inspiration geleistet worden wäre; einmal deswegen, weil Hofmann die Kritik verhältnissmässig sehr zurückstellte, und gegenüber dem machtvollen Andringen der zersetzenden Kräfte seine Methode sich schwerlich als ausreichend erwiesen haben würde; sodann aber deswegen, weil er das innere Verhältniss der Vergewisserung des Christen zur heiligen Schrift nicht principiell auf die Erfahrung der immanenten und transcendenten Glaubensobjecte gründete, deren Gewissheit allein die Gewähr für die transeunten, für das Wort Gottes und die heilige Schrift, darbieten können. Immerhin wenn auch jetzt Hofmann's Name zurückgedrängt erscheint und gar Manches in seinen Werken und Schriftauslegungen sich findet, was sich als feuerbeständig nicht behaupten wird, so dürfte doch früher oder später eine Zeit kommen, da man das edle Gestein, welches er zum Ausbau der theologischen Wissenschaft auf dem Grunde des Evangeliums und der lutherischen Kirche verwendet hat, noch besser zu würdigen im Stande ist. Und weithin durch Deutschland und über die Grenzen desselben hinaus lebt eine grosse Schaar Solcher, die ihm ein rechtes Schriftverständniss und damit den Halt ihrer Theologie zu verdanken haben.

Ich verzichte aus naheliegenden Gründen darauf, die gegenwärtigen Vertreter einer evangelisch kirchlichen Theologie in den Kreis meiner Darstellung zu ziehen. Und wenn ich der inzwischen hervorgetretenen Gegensätze noch in der Kürze gedenke, so weiss ich wohl, dass auch diese noch keineswegs der Geschichte angehören, und dass es schwer ist, sich über Entwickelungen auszusprechen, die eben noch im Flusse begriffen sind. Indessen ganz davon schweigen können wir nicht; es liegen immerhin Thatsachen vor, die

uns einen Einblick in diese Bewegung gestatten, und gerade dies soll der Gewinn unserer historischen Orientirung sein, dass wir dadurch in den Stand gesetzt werden, ein sicheres Urtheil über Gegenwärtiges und Heranziehendes zu gewinnen.

V. Die neuesten Bewegungen auf dem Gebiete der Theologie.

§ 14. Während die in der Erweckungszeit hervorgebrochenen Lebensquellen noch weithin über die Kirche ihre Segnungen verbreiten und namentlich in den Werken der äusseren und der inneren Mission ihre heilsame Kraft bekunden, haben neuerdings die Gegensätze nicht bloss wider das kirchlich-confessionelle, sondern überhaupt wider alles Christenthum, ja wider alle Religion sich entschieden gesteigert, und ein Nachlass lebendiger Christenerfahrung und evangelischen Verständnisses ist auch in solchen Kreisen wahrzunehmen, welche unter der Einwirkung der evangelisch-kirchlichen Regeneration gestanden haben. Während die letzten Gründe dieser Verkühlung sich in ähnlicher Weise dem Auge entziehen, wie früher die innersten Gründe der Erneuerung, so ist doch die Sachlage, unter welcher jene Veränderung vor sich geht, deutlich erkennbar. Der Rückschlag von der idealistischen und monistischen Philosophie, deren Sätze nicht hinreichend durch Erfahrung gestützt waren, in das Widerspiel des Realismus und des Empirismus, verbunden mit grossen socialen Schwierigkeiten und Missständen, führte eine Entfremdung von allem christlichen und religiösen Leben mit sich, welche nicht minder unter dem niederen Volk wie in den Reihen der Ge-

bildeten um sich griff. Damit steht das Wiederaufleben des Kantianismus, sowie die neuerliche Beliebtheit der Herbart'schen und Lotze'schen Philosophie in engem Zusammenhang, indem man dadurch einmal des reinen Materialismus sich zu erwehren, zugleich aber dem Zuge der Zeit, welcher der Setzung jenseitiger Realitäten widerstrebt, zu entsprechen meint. Dies Versäumniss der kirchlichen Theologie, welche bei ihrer Zurückwendung zum überlieferten Glauben, namentlich die menschliche Seite der Schrifturkunde vielfach übersehen und die entsprechende historische Kritik nicht zu ihrem vollen Rechte hatte kommen lassen, bedingte nach dieser Seite hin, unter dem Einfluss der genannten Factoren, einen Rückschlag, der zum Theil schon bis in's äusserste Extrem fortgegangen ist. Aus diesen historischen Verhältnissen erklärt sich das Aufkommen der theologischen Schule Albr. Ritschl's, in welcher einerseits positive Strebungen einen Halt zu finden suchen gegenüber dem Andrang materialistischer und irreligiöser Gesinnung, andererseits im Zusammenhang mit der erwähnten Verkühlung des christlichen Lebens jene negativen Kräfte schon einen bestimmten, antikirchlichen Ausdruck gefunden haben, so zwar, dass die Bewegung erst noch auf dem Wege zu ihrem Ziele begriffen ist. Daher denn diese Schule es bisher noch zu keiner ausgeführten Dogmatik und Ethik gebracht hat, überhaupt in der Negation stärker ist als in der Position. Man wird in Anbetracht dieser Gegensätze nicht irren, wenn man der kirchlichen Theologie schwere Kämpfe in Aussicht stellt, die sie nur bestehen wird, wenn sie, getragen von der gläubigen Gemeinde und ohne Preisgebung des bisherigen kirchlichen Erwerbes, der letzten Grundlagen

des Evangeliums und des geistlichen Lebens, eben damit aber der wesentlichen Unabhängigkeit des Glaubens und der Theologie von jedweder philosophischen und natürlichen Erkenntniss, immer deutlicher sich bewusst wird.

1. Es liegt in der Natur der Sache, dass bei diesem letzten Ueberblick über die gegenwärtige Lage der Theologie, über die jetzt im Fluss begriffenen Entwickelungen, nur fragmentarisch verfahren werden kann. Es ist ja der Reiz solcher auf die Gegenwart bezüglichen Untersuchungen, dass man seiner Zeit so zu sagen an den Puls fühlt und die Prognose ihrer Zukunft zu stellen sucht. Wir haben ein Recht, auf die Zeichen der Zeit zu achten, und Niemand darf sich Dessen entschlagen, die in der Gegenwart treibenden Mächte kennen zu lernen, um daraufhin seine Stellung zu nehmen und nicht unbereitet der Zukunft entgegen zu gehen. Aber wenn nun die Gegenwart auch hier auf dem Gebiete der Kirche und der Theologie die Keime der Zukunft in sich schliesst, so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, dass es grosser Vorsicht bedarf, um in der Beurtheilung nicht fehlzugreifen. Zwar ein Urtheil zu haben, oder sich zu bilden, über christliche und antichristliche Richtungen der Gegenwart, darf Jedem zugemuthet werden, der seines Glaubens gewiss und theologischen Urtheils fähig ist; indessen diese Richtungen und Strebungen liegen keineswegs überall in reiner und ausgeprägter Gestalt vor, sondern sie sind vielfach getrübt und gemischt, und Motive, welche entscheidend in die künftige Entwickelung eingreifen können, entziehen sich mehr oder weniger unserem Auge. Und während wir in der bisherigen Darstellung zumeist von den jetzt Lebenden absehen konnten, so ist dieses dagegen bei den Repräsentanten der hier in Frage kommenden Richtung nicht in gleichem Masse der Fall. Ich weiss wohl, dass es pikant sein kann, gegen Lebende Stellung zu nehmen, zumal da, wo man allein das Wort hat. Aber ich habe diese persönliche Polemik, bei der es ohne unnütze Worte nicht abzugehen

pflegt, nie geliebt und nie geübt. Sie scheint mir der Stätte, wo wir uns befinden, und auch der Sache nicht würdig. Es sind sehr ernste, schwerwiegende Fragen, um die es sich handelt. Wäre es bloss ein Spiel des Geistes, nur ein Kampf um Streitfragen, deren Entscheidung das Wesen des Glaubens und den Weg zum Heil intact liessen, so möchte es sein, so möchte man die Dinge leichter nehmen. Aber es handelt sich um die Zukunft der Kirche, um das Heil der Seelen, der eigenen und der uns befohlenen. Es handelt sich um die Gewissheit und Zuversicht, mit der Sie einst das Wort der Wahrheit in den evangelischen Gemeinden werden zu verkündigen haben.

Aber wenn wir nach der einen Seite Ursache haben, alles Persönliche fern zu halten und Dessen uns zu erinnern, dass es Unrecht ist, auf diesem Gebiete des Glaubens ohne Weiteres die Person mit ihrer theologischen Aussage zu identificiren und sie schlechthin darnach zu beurtheilen, so werden wir doch auf der andern Seite uns das Recht nicht nehmen lassen dürfen, die vorliegenden Aussagen als das zu kennzeichnen, was sie sind; und kein scharfes Wort, das nach dieser Seite fällt, darf als Invective gegen die Person gelten. Wir werden also ganz rückhaltlos von theologischen Aussagen, von auftauchenden Irrlehren behaupten dürfen, dass sie die Kirche in ihrem Grunde schädigen, dass der Glaube, dessen Ausdruck diese Lehren sind, kein Heilsglaube ist, ohne dass darum das gleiche Urtheil den Personen gelten müsste, welche die Vertreter dieser Irrlehren sind. Denn wir wissen nicht, inwieweit ihr inneres Leben in Demjenigen aufgeht, was Inhalt ihrer Lehre ist. Und kein Mensch ist völlig consequent, weder im Bösen noch im Guten.

2. Wir beginnen mit den allgemeinsten Umrissen, mit der Bezeichnung der letzten Gründe, von denen die gegenwärtige Situation bedingt ist. Wir dürfen hier eine Parallele ziehen zu Dem, was von der Erweckungszeit gesagt wurde. Ich habe dort eines Wortes von Schubert erwähnt, welches sich jetzt in entgegengesetzter Richtung zu bewähren scheint. „Der Vortag eines grossen Frühlings ist gekommen; es blühen

viele Bäume auf, nicht weil sie einer dem andern die Mode nachmachen, sondern weil der gemeinschaftliche Strahl von oben sie zum Blühen treibt.“ Dieser Frühling ist zweifellos vorüber. Die Sonne senkt sich wieder, nachdem sie zuvor aufgestiegen. Die früher reich bewässerten Gefilde, aus denen eine edle Saat hervorsprosste, sind allmählich trockener, dürrer geworden. Es hat nicht an Früchten, edlen und schönen Früchten gefehlt; aber — wie es ja auch in dem physischen Leben der Fall ist — die Fülle der Blüthen versprach eine reichlichere Frucht, als wie sie thatsächlich eintrat. Die Kraft der Begeisterung, die Gluth der Liebe, wie sie die Erweckungszeit charakterisirte, ist einer merklichen Abkühlung gewichen. Es ist ein geheimnissvolles Gebiet, auf welches wir uns damit begeben haben. Eine Abhängigkeit der Menschen von höheren Mächten tritt uns hier entgegen, welche ebenso im Bösen wie im Guten sich bekundet und auf die Räthselfrage hinführt, wie denn solche Abhängigkeit mit der menschlichen Freiheit sich vereinige. Für die oberflächliche Anschauung scheinen die Personen, die Träger und Führer einer Bewegung, es zu sein, auf welche dieselbe sich zurückführt; man hängt sich an sie, man feiert sie — aber in Wahrheit wurden sie selbst erst von der Bewegung ergriffen, von ihr getrieben, und sie sind daher mehr oder weniger nur Dolmetscher Dessen, was unbewusst sich vollzieht, was so zu sagen in der Luft liegt. In Wirklichkeit aber begiebt sich hier im Grossen nur, was bei jedem einzelnen Menschenleben beobachtet werden kann: jenes wunderbare Gemisch von Abhängigkeit und Freiheit, welches doch die Verantwortlichkeit nicht ausschliesst. Es verhält sich auch nicht so, als ob mit physischer Nothwendigkeit überall derselbe Verlauf einträte und sich durchsetzte. Man konnte in der Zeit der neuen Erweckung bis weit herein in die kirchlich-confessionelle Erneuerung noch rationalistische Strömungen und Vertreter derselben gewahren, welche auf eine frühere Periode zurückwiesen. Und man wird in der gegenwärtigen Zeit der Verkühlung und Ernüchterung noch Kreise und Persönlichkeiten antreffen, in denen die erste Glaubens- und

Lebensfrische der Erweckungsperiode hervortritt. Daher soll Niemand, auch wenn er solcher Bedingtheit sich bewusst ist, um deswillen die Verantwortlichkeit für seinen Herzensstand von sich ablehnen. Aber Gesetze des geistlich-sittlichen Lebens treten hier allerdings zu Tage, welche auf eine analoge Entwickelung und Ausgestaltung desselben hinweisen, wie sie sonst auf geistigem und physischem Gebiete vorliegt. Und die Gerechtigkeit erfordert, dass man hier das Nothwendige, auf göttlicher Ordnung Beruhende unterscheide von Dem, was fehlsamer und sündhafter Weise sich daran anhängt. Der Frühling kann nicht immer Frühling bleiben, die Jugend muss zum männlichen Alter fortschreiten. Wir haben dies wahrgenommen in dem Uebergang von der anfänglichen unbestimmteren Gläubigkeit zu confessionell bestimmter Haltung. Die pietistisch-subjective Richtung der Anfangszeit machte einem Drange nach objectiver Begründung und Ausprägung Platz. Das ist gut und recht, und Niemand kann es tadeln. Aber an diese natürliche und gottgewollte Entwickelung hängt sich nun, wie das überall der Fall zu sein pflegt, die Corruption der Sünde an. Es ist nicht zu tadeln, dass der Mann nicht mehr so in Idealen lebt und schwärmt, wie der Jüngling. Aber zu tadeln ist, weil eine Wirkung der Sünde, wenn er kalt und dürr wird und keinen Sinn mehr hat für den Enthusiasmus der Jugend. Das frische aus Gott geborene Leben soll nicht ersterben, sondern es soll unbeschadet seiner Kraft geläutert und verklärt werden. Denn, wie der Apostel sagt, wir die wir mit aufgedecktem Angesicht uns spiegeln in der Herrlichkeit des Herrn, werden verwandelt in dasselbige Bild, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, als von dem Herrn, welcher Geist ist (2. Cor. 3, 18). Es ist schön, es ist erquickend, wenn die Gluth der Jugend, nur mit reinerem Feuer und mit gefasster Kraft, noch aus dem Herzen und aus dem Munde eines Greises hervorlodert. Lassen Sie sich, meine Herren, bei dieser Gelegenheit auf die hier vorliegende Gefahr aufmerksam machen. Es ist keine seltene Erscheinung, dass überschäumende, in der Studienzeit excedirende Jünglinge später die servilsten, nüchternsten,

philiströsesten Beamten werden. So geschieht es auch wohl, dass man Geistlichen begegnet, in denen das in der Jugend vorhanden gewesene Feuer des Glaubens nicht zwar verloschen ist, aber aufgehört hat intensiv zu glühen: kümmerlich nährt sich die Flamme und wird niedergehalten durch erfahrene Enttäuschungen, durch die pfarramtliche Schreiberei, durch die Prosa der Umgebung, durch die Sorgen der Nahrung. Man denkt unwillkürlich an das Unkraut, welches auch in dem guten Boden den edlen Samen in seiner Entwickelung hemmt und schliesslich erstickt. Es braucht ja zu diesem schlimmen Ende nicht zu kommen, und doch ist's kein glückliches Leben, keine gedeihliche Entfaltung. Da gilt es auf sich zu merken und heiliges Feuer herzuzutragen, damit die Flamme nicht ersterbe.

3. Nunmehr wird wohl im Allgemeinen klar geworden sein, was von den Modificationen zu halten sei, welche in neuester Zeit auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und der theologischen Arbeit sich vollzogen haben. Aber wir müssen noch eine Reihe anderweiter Factoren und Motive hinzunehmen, die zunächst auf ausserkirchlichem und ausser-theologischem Gebiete gelegen sind. Der Aufschwung, der durch die schwer, aber glücklich bestandenen Freiheitskriege im innersten Leben der Nation sich vollzogen hatte, dieser Aufschwung, welcher ja auch für die neue Blüthe des christlichen Lebens so entschieden mitwirkte, liess allmählich nach, und die Geisteswissenschaften, die Philosophie, welche an jenem inneren Aufschwung sich genährt, die ihren hohen Flug auf Grund der allgemeinen geistigen Erhebung genommen, sanken in dem Masse schneller von ihrer Höhe herab, je mehr sie mit Ikarusflügeln der Sonne hatte näher kommen wollen. Die jämmerlichen politischen Zustände, welche an die Freiheitskriege sich anschlossen und die dort entsprossenen Ideale niederdrückten, konnten nicht anders als lähmend wirken, auch nach andern Seiten des geistigen Lebens. Je mehr die politische Bewegung niedergehalten worden war, um so mehr regte sich ein ungesunder, frühreifer und unreifer Liberalismus mit unklaren und utopischen

Träumen, wie dies im Jahre 1830 und mehr noch in den Revolutionen und Revolutiönchen vom Jahre 1848 zu Tage trat. Und jenen unerfüllten Idealen und phantastischen Erhebungen gegenüber machte sich nun je länger je mehr ein Realismus geltend, der die Kehrseite des früheren Idealismus darstellte. Es ist bekannt und braucht nur angedeutet zu werden, in welchem Masse die exacte Naturforschung und die mit ihr zusammenhängenden Wissenschaften das von der Philosophie geräumte Feld occupirten. Man kann auch nicht läugnen, dass hierdurch Erfolge erzielt worden sind, welche die Bewunderung verdienten, die man allseitig ihnen zollte. Man muss in die Zeiten sich versetzen können, wo es noch keine Eisenbahnen, noch keine Dampfboote und Telegraphen gab, um sich eine Vorstellung von dem Unterschiede des Verkehrs zu machen zwischen damals und heute. Und das ist ja nur Eine Seite des Gewinnes, welchen die menschliche Gesellschaft aus den Ergebnissen der Naturwissenschaft gezogen hat. Aber ebenso ist es nun bei der Eigenthümlichkeit und Schwäche des Menschenwesens begreiflich, dass man trunken über diese Erfolge für Nichts mehr Blick und Sinn hatte, als für diesen Realismus und Empirismus. Die religiöse Stimmung war im Zusammenhange mit der oben geschilderten Verkühlung in weiteren Kreisen verdampft, die entschiedene Predigt des Evangeliums hatte ohnedies vielfach den Gegensatz des natürlichen Menschen in die Schranken gerufen — man denke nur an die Polemik eines Holtzendorf u. A. gegen die Werke der inneren Mission — so ist es psychologisch vollkommen erklärlich, dass jetzt eine materialistische Gesinnung um sich griff, welche nicht bloss allem Christenthum, aller religiösen Wahrheit, sondern jeder Annahme geistiger, von der Materie verschiedener Kräfte und Potenzen feindlich entgegentrat. Freilich lag nun darin eine unsägliche Gedankenlosigkeit, deren man später, wenn dieser Rausch verflogen ist, sich schämen wird. Man vergass, dass der Mensch gerade durch Dasjenige, was ihn über das materielle Leben erhebt, im Stande gewesen ist, sich der physischen Welt zu bemächtigen, ihre Gesetze

zu erforschen und sie in seinen Dienst zu nehmen. Es macht einen überaus kläglichen Eindruck, wenn man sieht, dass Leute, welche den früheren Philosophen, Fichte, Schelling, Hegel nicht das Wasser zu reichen und die Schuhriemen aufzulösen im Stande oder würdig sind, über unverstandene Sätze derselben als über Verrücktheiten sich lustig machen. Es soll damit gar nicht gesagt sein, dass ein unverdientes Gericht an jener Philosophie sich vollzogen habe. *Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν* Rom. 1, 22. Es wiederholte sich darin die alte Erfahrung, dass Gott die Weisheit dieser Welt zu Schanden macht. Diese unsäglich hohen Geister, denen es zu gering war, in der Sprache der übertägigen Menschen zu reden, sie mussten sich's nun gefallen lassen, wie armselige Schulbuben abgekanzelt zu werden von Leuten, die sie vorher keines Blickes würden gewürdigt haben und die auch in der That klaftertief unter dem Niveau ihrer geistigen Kraft und Bildung standen. Denn je weniger Einer jemals ein philosophisches Buch, ein Buch von Schelling oder Hegel in die Hand bekommen oder gar verstanden hatte, um so freier und unbefangener durfte er nun in den Spott über diese Philosophen einstimmen. Indessen konnte den schärfer Blickenden die Sachlage doch nicht lange verborgen bleiben, und bloss die niedere Publicistik, die Kärrner und Handlanger, tummelten sich noch in der pur materialistischen Pfütze herum. In den Feuilletons der Zeitungen machte sich ihre Weisheit breit zum Staunen des deutschen Philisters. Die Verständigeren, die Meister der Wissenschaft erkannten, und zwar eben auf Grund der exactesten Forschung, dass die Materie eine blosse Hypothese sei, gerade so wie etwa das Wesen des Geistes. Was vor unsern Augen liegt, was der Forscher erkennt, das ist gar nicht der Stoff, die Materie, sondern das sind die Kräfte, welche uns veranlassen, einen Stoff als Träger derselben vorauszusetzen. Aber was es um diesen Stoff sei, entzieht sich vollständig unseren Augen und wird niemals in die Erscheinung treten. Insofern ist es bei Allen, die überhaupt urtheilsfähig sind, mit dem „Materialismus“ im stricten Sinne des Wortes zu Ende. Dazu kam ein

Zweites und ein Drittes. Der unverwüstliche Trieb des Menschen nach einer einheitlichen Erkenntniss führte sehr bald die Begabteren und weiter Denkenden dahin, dass der philosophische Monismus, der ja nur aus diesem Interesse hervorgegangen war, sich erneuerte, nur eben in zeitgemäss veränderter Gestalt. Dadurch kamen die alten Monisten wieder zu Ehren, und ich könnte mir sehr lebhaft denken, mit welchem souveränen Lächeln der alte Philosoph Hegel dieses Ergebniss begrüsst haben würde. Er würde etwa sagen: das ist ja mein Monismus in seinem Anderssein. (Aber bei diesem Anderssein wird es nicht sein Bewenden haben.) Freilich nicht überall wurde diese Wendung nach dem Monismus hin vollzogen. Näher lag für's Erste eine andere Modification des zur Herrschaft gekommenen Realismus: die Rückkehr zu Kant. Die genaue Untersuchung des Modus unserer Erfahrung ergab Resultate, welche in wesentlichen Stücken mit der Kantischen Lehre sich deckten. Was wir bei unserer empirischen Forschung erkennen, das sind ja nicht die Gegenstände selbst, sondern die Empfindungen, welche wir von diesen Dingen haben. Und zwar vorerst, wie es scheint, die sinnlichen Empfindungen. Von unseren sinnlichen Organen hängt es ab, wie uns die Dinge sich darstellen. Was wir demnach erkennen, ist nicht ein Objectives, sondern ein Subjectives, durch welches wir erst veranlasst und genöthigt werden, ein Objectives, ausser uns Seiendes zu setzen. Und damit war man nun auch um einen Schritt weiter gedrängt und auf die Bahnen Kants gewiesen. Die Annahme, dass durch Einwirkung von aussen die Empfindungen in uns hervorgebracht worden seien, ist ebenfalls eine von uns selbst ausgehende subjective. Unser Verstand ist es, dessen Kategorien bei aller Erfahrung das Material derselben, wie immer es in uns hereinkommt, bearbeiten und durchdringen. Das Gesetz der Causalität, wonach wir urtheilen, wonach wir eine Welt ausser uns als Ursache unserer Erfahrung setzen, ist nicht ein objectives, sondern ein solches, welches wir in unsere Empfindungen hinein verlegen. Damit war man nun glücklich wieder bei einem Philosophen ange-

kommen, und zwar verwunderlicher Weise bei einem solchen, der nichts weniger als ein Materialist war. Das unsterbliche Genie Kant's ward aller Orten von den Schülern gepriesen, die aber darum noch keine Meister wurden. Die Vertreter einer noch von den Voraussetzungen des Materialismus befangenen Philosophie wie Auguste Comte und John Stuart Mill wurden von diesem Neokantianismus zurückgeschoben, und er ist gegenwärtig noch auf dem Plane, obwohl es für den Kundigen Anzeichen giebt, aus denen sein bevorstehendes Herabsinken sich erschliessen lässt. Zweierlei mochte dazu beitragen, seine Beliebtheit zu steigern und zu erhalten. Für die Vertreter der exakten Forschung war er nicht hinderlich. Sie durften unbeirrt auf ihren Wegen weitergehen, wie Vieles oder wie Weniges nun auch in den Ergebnissen auf die Rechnung der Subjectivität oder der Objectivität kommen möge. Für uns, sagten sie, ist eben dieses das Wirkliche, und wir verfahren so, „als ob" die realistische Hypothese Recht hätte. Dass darin innerliche Widersprüche und Schwierigkeiten enthalten sind, welche den denkenden Geist nöthigen, darüber hinauszugehen, kümmert sie nicht. Und mit diesem ersten Vortheil verband sich ein zweiter, der uns ganz besonders die neuen Eroberungen des Kantianismus in weiteren, auch theologischen Kreisen erklärlich macht. Eben die bisher geschilderte Entwickelung hatte eine überaus grosse Abneigung gegen „metaphysische" Wahrheit, gegen die Annahme transcendenter Realitäten oder doch wider die Möglichkeit, ihrer im Gedanken habhaft und mächtig zu werden, hervorgebracht. Während in dem materialistischen Lager selbstverständlich jedwede Annahme einer jenseitigen Welt, die Annahme von Gott und Geist als Hirngespinnst galt, wobei sichs nur fragte, wie denn der Mensch zu solchem Hirngespinnst komme, schlug sich die hier condensirte Stimmung in weiteren Kreisen, auch bei den noch religiös Gesinnten, in der Form nieder, dass man die Möglichkeit metaphysischer Erkenntniss ebenfalls läugnend nun in derselben Weise, wie es seiner Zeit Kant gethan, vom sittlichen Gebiete her das Verlorene wiederzugewinnen oder doch einen Ersatz dafür

zu beschaffen suchte. Man hatte die Fühlung mit der jenseitigen Welt im Glauben verloren, man hatte vergessen was der Dichter sagt: „die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Aug' ist blind, dein Herz ist todt“, und nun suchte man, wie einst Kant, nach Argumenten, um zu beweisen, dass die Geisterwelt verschlossen sein müsse, dass gerade das geläuterte Denken die Unmöglichkeit, transcendente Realitäten zu erfassen, einsehe. Und wie sehr entging man dadurch den Conflicten, in welche der christliche Glaube sich mit der natürlichen Welterkenntniss versetzt sieht! Man konnte ja Alles, was diese Welterkenntniss lehrt und setzt, anerkennen, und nun von der sittlichen Seite aus, die man ihr gegenüber festzuhalten hoffen durfte, sich einen Glauben zurecht machen, der gar nicht beanspruchte, transcendente, metaphysische Realitäten zu setzen, welche für das natürliche Weltgeschehen störend sein könnten. Wir müssen Gott setzen, weil wir nur dadurch uns als sittliche Wesen aufrecht zu erhalten hoffen dürfen; aber diese Setzung bedingt keinen Conflict mit den harten Realitäten dieser irdischen Welt. Einen thatsächlichen Wechselverkehr des Menschen mit dem jenseitigen Gott im Gebet, ein Bestimmtwerden Gottes durch die menschliche Bitte, ein wunderbares Eingreifen Gottes in dies irdische Geschehen giebt es nicht. Das Reich Gottes, welches nach christlicher Anschauung zugleich und in Einem Himmelreich ist, von oben sich herniedersenkend in diese irdische Welt und in ihr sich einbauend, verflüchtigt sich nun in ein „Reich sittlicher Zwecke“, wie ja auch Kant in seiner Weise von solch einem Reiche gesprochen. Die Mystik, welche die Seligkeit des Menschen in der Vereinigung mit Gott sucht, die Contemplation, welche solcher Versenkung dienen will, der Pietismus, welcher das ewige Gut allerdings nicht selten zum Nachtheil der irdischen Güter betonte — alles Dieses vertrug sich nicht mehr mit jener Grundanschauung: auf Weltbeherrschung sei es mit dem christlich-sittlichen Leben abgesehen, und Alles, was als religiöses Moment noch festgehalten wird, diene nur diesem Zweck.

4. Es geschieht in solchen Zeiten gar nicht selten, dass

die hervorbrechende und sich verbreitende Stimmung in gewissen literarischen Erzeugnissen ihren Ausdruck findet, die an und für sich unbedeutend eben darum von der Welle des Tages emporgetragen werden, weil in ihnen eine grosse Zahl von Lesern Dasjenige wiederfindet, was man mehr oder weniger bewusst in sich trägt. So sind neuerdings „Bekenntnisse eines Theologen“ unter dem Titel „Im Kampf um die Weltanschauung“ erschienen, Freiburg bei Mohr, die bis Ende 1893 bereits die 12. Auflage erlebt haben. Das Büchlein (94—95 S.) ist formell sehr geschickt und ansprechend, seinem Inhalt nach mit sittlichem Ernst geschrieben, wie solcher ja auch dem älteren Rationalismus eigen war, nachdem er den specifisch christlichen Glauben aufgegeben hatte. Die Situation zwischen damals und jetzt ist die gleiche, und darum gehört dieses Büchlein und seine Verbreitung zu den Zeichen der Zeit. Lediglich aus diesem Grunde wollen wir einen Blick auf den Inhalt jener Schrift werfen, ehe wir zu den strenger theologischen und wissenschaftlichen Erzeugnissen dieser Richtung übergehen. „Man hatte mich gelehrt, beginnt der Verfasser, dass die Menschen ohne Religion stets böse seien; denn nur die Frömmigkeit mache den Menschen gut. Aber die Wirklichkeit belehrte mich eines Andern. Ich lernte Menschen kennen, die einen tadellosen Wandel führten, treu ihre Pflicht erfüllten, und für fremdes Wohl sich aufopferten, aber dabei offen bekannten, dass sie nicht an das Dasein eines Gottes glauben könnten. Und ich lernte Andere kennen, die nicht bloss fromme Worte redeten, sondern durchaus den Eindruck machten, dass sie von frommen Gefühlen bewegt seien, und doch recht grosse menschliche Schwächen hatten, ja recht auffällig ihren Worten entgegen handelten. Da ward ich irre und machte mir viele Gedanken“ — Gedanken nämlich, die darauf hinausliefen: „es giebt eine wahre Sittlichkeit auch ohne Religion“ (S. 1 u. 2). Dieser Anfang ist überaus charakteristisch und lässt uns die Situation sehr deutlich erkennen. Sie weist uns ganz in die Lage zurück, wie sie vordem beim Nachlass der specifisch-christlichen Erfahrung im Rationalismus uns begegnete. „Man hat mich

gelehrt — aber die Wirklichkeit belehrte mich eines Andern.“ Ja wohl, wenn ein Mensch erst einmal aufgehört hat, Verständniss zu besitzen für Das was Lebensumkehr im christlichen Sinne bedeutet, dann mag die Wirklichkeit, welche er mit dem unerleuchteten, stumpfen Auge der natürlichen Erfahrung ansieht, Dem widersprechen „was man ihn gelehrt“ hatte. Der Christ weiss, dass all diese Pflichterfüllung, Aufopferung u. s. w., welche er bei Gottesläugnern findet, diejenige Sittlichkeit nicht ist, wie sie aus der in Christo hergestellten Gemeinschaft mit Gott hervorgeht, bei allem äussern Schein, ja bei aller wirklichen Güte, die man solchem Thun, für sich betrachtet, zuschreiben möge. Und er weiss andererseits, dass solche Güte, die man dem Menschen in Rechnung setzt als Atheisten, trotzdem dass er nicht an Gott glaubt, thatsächlich aus einer ganz anderen Quelle stammt als man vermeint, nämlich aus der Nachwirkung des Glaubens, die unbewusst noch in ihm lebt, während er bewusstermassen ihn verläugnet. Die untergehende Sonne leuchtet ihm noch nach, auch da er ihr den Rücken gewendet hat, und ihr verdankt er es, was er an sittlicher Haltung noch besitzt. Als deutliches Beispiel mag uns in dieser Hinsicht wiederum Kant dienen. Es ist bereits anderweit ausgesprochen worden, dass der tiefe sittliche Ernst, welcher diesen Philosophen auszeichnete, die Schärfe, womit er das Wesen der Sünde erfasste, der Niederschlag war von der streng christlichen, ja pietistischen Erziehung, die er in seiner Jugend von Seiten seiner frommen Mutter empfing. Wenn Kant den Satz vertrat, dass ein blosses Herumbessern an den Maximen, an der sittlichen Bethätigung des Menschen zu Nichts führe, dass es vielmehr einer Umkehr im tiefsten Grunde seines Lebens bedürfe, so war das die Folge jener christlichen Influenzen. Das ist die Frage, wo der Schwerpunkt unsers Lebens liegt, ob in Gott oder ausser Gott; mit andern Worten, ob die Wurzel der schlimmen Egoität durch die Verlegung des Schwerpunktes nach Gott hin ausgerottet ist, oder ob sie bei aller Pflichttreue, Aufopferung u. s. w. noch da ist. Denn es giebt eine Aufopferung, welche all ihre Habe den Armen

schenkt und den Leib hingiebt, dass er verbrannt werde, ohne dass der Apostel darin diejenige Liebe erkennt, welche seiner Idee der Sittlichkeit entspricht (1. Cor. 13, 3). Gewiss, die Christen haben oft recht böse sittliche Makel an sich, und verglichen mit solch einem pflichttreuen, aufopferungsfähigen Nichtchristen oder Atheisten sind sie übel angethan. Es giebt auch solche, bei denen die faule Frucht den schlimmen Baum verräth, Heuchler, die den Glauben nach aussen bekennen, aber innerlich verläugnen. Gewiss und leider: es giebt solche. Aber die Zöllner und Huren zur Zeit Christi hatten auch recht garstige Flecken an sich, verglichen mit Andern, die untadelig nach dem Gesetze wandelten. Und doch sagt der Herr (Matth. 21, 31): „die Zöllner und die Huren gehen euch voran in das Reich Gottes“. Ein in seinem sittlichen Verhalten tiefstehender, mit schweren Makeln annoch behafteter Mensch kann doch im Innersten seiner Seele den Stoss zu ewiger Bewegung, den Funken der Erneuerung empfangen haben, während der im Gehorsam des Gesetzes und der Pflicht Wandelnde noch das unbekehrte Herz, den auf sich selbst beruhenden Sinn in sich trägt. Der Tag wirds ausweisen, wer von diesen beiden zum Himmelreiche geschickt ist. — Dabei nun ist es charakteristisch und legt wiederum den Vergleich nahe mit den Anfängen des Rationalismus, dass der Verfasser seinerseits von Religion nicht lassen will, obschon in der Sache selbst kein Grund dazu läge: die Religion entspricht eben seinem innersten Bedürfnisse (2): „ich muss anbeten, ich muss mich aufs Tiefste vor dem Unendlichen demüthigen und zugleich mich ihm verwandt fühlen als Leben vom ewigen Leben“ (3). Kann es etwas Schwankenderes, Haltloseres geben als diese Begründung der andauernden Religion? Aber dieses „ich muss“ ist eben nur der Widerschein des früher vorhanden gewesenen Glaubens, und bei Andern, die dem Verfasser folgen, werden die Dinge sehr bald verschieden aussehen. — Wenn es wahre Sittlichkeit giebt ohne Glauben, so wird es natürlich auch Religion, wirkliche Religion geben ohne Sittlichkeit. An dieser Stelle kehrt jener Vorwurf wieder, der ebenfalls gar häufig in der Zeit

des Rationalismus begegnet, der Vorwurf, dass hier die Religion mit der Wollust verwandt sei und um deswillen auch sittlich entnervend wirke. Ohne Zweifel: wir haben Fälle solcher Art. Aber es wiederholt sich hier, was wir oben bei Schilderung des sittlichen Verhaltens gewahrten. Wie für dieses der Massstab fehlte, so fehlt dem Verfasser auch der Massstab zur Beurtheilung der Religion. Er erkennt das als wirkliche Religion an und kommt zu dem Schlusse: „wie man sittlich gut sein kann ohne Religion zu haben, so giebt es auch Religion ohne sittliche Güte“ (6). Ganz wie im Rationalismus begegnet uns auch hier ein massloser Pelagianismus. „Sittliche Güte“ — sie ist also eventuell ohne Weiteres in dem Menschen vorhanden — „ist die Knospe und reine sittliche Frömmigkeit die Blüthe.“ „Die Religion erzeugt nicht ihren sittlichen Inhalt, sondern bringt ihn nur in ihren richtigen Zusammenhang mit dem Unendlichen und verkündet ihn den kommenden Geschlechtern durch Wort und Leben als den Willen des Höchsten“ (8). Das ist die reine Umkehr des thatsächlichen Verhältnisses! Begreiflich wird nun auch, und hier entsprechend der Auffassung von Schleiermacher und Schweizer (nebst Andern), das Walten der Naturgesetze und das Walten Gottes identificirt. Daraus, dass Gott einen Gewitterschaden nicht abwendet, obwohl wir um die Abwendung bitten, einen geliebten Kranken sterben lässt, obwohl wir um Genesung flehten, wird gefolgert, dass Gott es nicht anders machen kann. „Denn wenn es Gott anders machen könnte, warum thut er es nicht?“ (13). Hier sieht man, in welchem Masse die christliche Erkenntniss sich abgestumpft hat. Als ob jemals ein Christ für solche Dinge anders denn in bedingter Weise gebetet hätte. So ist's auch mit den Räthseln der göttlichen Vorsehung, welche gerade gegenwärtig vielfach die Gemüther beschäftigen. Böse und Gute gehen miteinander zu Grunde, auf brennendem Schiff, im Sturme des Meeres, durch Hunger und Erdbeben (21 ff.). Auch hier der Wahn, dass Gott seine Vorsehung in erster Linie auf die leibliche Errettung gehen lasse, eine Entfremdung von der christlichen Erkenntniss, dass die providentia specialissima

das letzte Ziel des Menschen im Auge hat und alles Andere in dessen Dienste steht. — Dass aber hier Widersprüche vorliegen, bei denen vielleicht zeitweilig der Verfasser, in seinem gegenwärtigen Entwickelungsstadium, es aushalten kann, über die aber Andere, die ihm folgen, nothwendig hinausgehen werden, das wird in dem Büchlein selbst offen ausgesprochen. „Blicke ich in die Welt umher, in die Natur und in das Menschenleben, so tritt mir hier das Gesetz mit einer Gewalt entgegen, der ich nicht widersprechen kann. Schaue ich in meine eigne innere Welt, so finde ich da die Nothwendigkeit (?), mein Geistesleben in einen Gott zu gründen, in welchem ich den Vater und das Urbild desselben zu lieben vermag. Will ich also meine Augen nicht nach Einer Seite hin verschliessen, so habe ich zwei Wahrheiten vor mir, die ich doch nicht in einen klaren Gedanken vereinigen kann.“ Der Verfasser rettet sich aus dem Widerspruch durch die Erwägung: „Gott sei unendlich, er selbst dagegen endlich“ (26). Diese Lösung ist so imbecill, dass man meinen könnte, es hier gar nicht mit einem Theologen zu thun zu haben. Es tritt aber nun zugleich jene Verblassung des Gottesbegriffes ein, wie sie in allen solchen Fällen begegnet: „ich kann von ihm, seinem Wesen und Wirken nur in Bildern reden. Ich bin mir dabei bewusst, dass sie nicht die volle Wahrheit sind, aber es ist soviel Wahrheit darin, als ich zum Leben brauche“ (27). Ein lebendiges Wechselverhältniss mit Gott kann nach dieser Verblassung nicht mehr bestehen. „Der göttliche Wille ist mir unfassbar“ (29). Etwa wie man vordem, in der Zeit des Rationalismus, Gott zu ehren glaubte, wenn man sagte: „Namen nennen ihn nicht“; wogegen es bei Jesaias 52, 6 heisst: „darum soll mein Volk meinen Namen kennen zu derselbigen Zeit.“ Dafür ist freilich gesorgt, dass wir Gottes unergründliches Wesen nicht durchschauen; aber darum hört Gott für den Gläubigen nicht auf, nahe zu sein, und Luther sagt von seinem Gott, „er kennt mich fast wohl und ich kenne ihn nicht übel.“ So sinkt nun auch die Persönlichkeit Gottes zu einer „vollständig unzureichenden Vorstellung“ zusammen; „aber sie ist die höchste, die mir möglich ist“, und

in dem persönlichen Gott kann ich „den Grund alles mir bekannten Lebens mir vergegenwärtigen“ (29). Andere, Nachkommende, werden den persönlichen Gott dazu nicht mehr nöthig haben. — Wie es mit dem Wechselverkehr zwischen dem Gläubigen und diesem persönlichen Gott steht, sieht man aus dem Abschnitt über das Bittgebet. „Ich bitte zu Gott. Ich thue es nicht mehr in der Meinung, dadurch irgend einen Einfluss auf ihn ausüben zu können.“ „Die Einsicht in die Nothwendigkeit göttlichen Thuns hat mir dies zur vollen Klarheit gebracht“ (36). Nun wohl, warum bittest Du ihn denn? „Ich muss beten, ich muss mit Gott reden, ich kann der Bitte nicht entrathen“ (38). Es ist „Bitte um geistige Güter und um den heiligen Geist: Und ich weiss, dass es keine vergebliche Bitte ist; denn sie trägt die Erhörung in sich selbst“ (ib.). Eine grandiose Gedankenlosigkeit. Denn wenn die Worte noch bedeuten sollen was sie besagen, so muss doch die Meinung solcher Bitte als an Gott gerichteter den Sinn haben, dass Gott diese Bitte gewähren möge. Wie das geschehen soll, ohne einen Einfluss auf Gott auszuüben, ist schlechthin nicht abzusehen. Indessen wir lesen weiter unten (16): „mein Wünschen ist nichts Anderes, als die Bereitschaft, allem Eigenwillen zu entsagen.“ Ein wunderlicher Sprachgebrauch, der diese Bereitschaft „Bitte zu Gott“ nennt. Man sieht aber hier, wie nun alsobald die Zweideutigkeit eindringt, dieselbe Zweideutigkeit, wie sie auch sonst gerade in der Lehre vom Gebet sich findet. Aber es will bemerkt sein, dass in diesem Stücke der alte Rationalismus dem christlichen Glauben näher stand: diese Leute beteten wirklich in der Meinung, dass Gott ihre Bitte nach seinem weisen und gnädigen Willen erhöre, und sie thaten es, weil sie wirklich an einen persönlichen Gott und an eine Vorsehung dieses Gottes glaubten. Damit ist's hier aus, und die Bitte erweist sich, wenn sie aufrichtig ist, als eine Selbsttäuschung. Sollte man nun, auf diesem Punkte angekommen, nicht auch soweit aufrichtig sein, dass man eingestände, zwischen dem Christenthum, wie es urkundlich in der heiligen Schrift bezeugt ist, und dieser „Weltanschauung“ gebe es

keine Beziehung mehr? Schlüsslich rettet sich der Verfasser, der, noch innerlich mit dem Christenthum zusammenhängend, trotz seiner widersprechenden Erkenntniss es nicht lassen kann, zu beten, durch eine Vergleichung „Ist es unrecht“, von den Thaten Gottes so zu reden wie von den Thaten des Menschen? „So wenig als wenn wir vom Aufgang und Untergang der Sonne reden, obwohl wir wissen, dass sie sich nicht um die Erde bewegt. Mag sie in Wirklichkeit stillstehen, für uns geht sie auf und unter, und unser ganzes Leben hängt mit dieser alltäglichen Erscheinung zusammen. So verknüpft sich auch unser religiöses Leben mit Vorstellungen, die vielmehr unser Verhältniss zu Gott, als sein wirkliches Wesen zum Ausdruck bringen.“ Ein kleiner Unterschied, meine ich, ist doch dieser: dass die Sonne für uns wirklich auf- und untergeht, dass also eine Wahrheit Dem zu Grunde liegt, mag immerhin jene Thatsache bedingt sein durch die Drehung der Erde und nicht der Sonne; hingegen hier die in der Bitte zu Gott, in der Wechselwirkung mit Gott supponirte Einwirkung auf Gott ein blosser Schein ist, dem eine Wahrheit nicht entspricht. Es ist eigen, wie hier noch immer das Licht der christlichen Wahrheit trotz alles Widerspruchs hereinleuchtet. Sie ist einstweilen in dem Verfasser noch stärker als der Widerspruch. — So ist's auch mit der Hoffnung des ewigen Lebens. Die alten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, mit denen der Rationalismus sich trug, hat der Verfasser entsprechend der jetzigen Sachlage aufgegeben. Er setzt dafür etwas Anderes, was er aus dem christlichen Glauben entnommen hat. „Es ist mir durchaus selbstverständlich, dass ich nur der Gnade Gottes leben kann, und darum kann auch meine Hoffnung sich nur darauf gründen, dass Gott vollenden wird was er in mir angefangen hat.“ Aber was hat denn Gott in ihm angefangen? Und wie hat er es angefangen? Von dem Allen erfährt man Nichts. Und wenn man davon nicht zu reden weiss, so fällt mit Nothwendigkeit auch dahin, was daraus für die einstige Vollendung abfolgt. — Man kann unter den gegebenen Umständen voraussehen, wie der Verfasser sich zur

Person Christi stellt. Dieselbe Versicherung, dass diese Person ihm überaus hochstehe, wie einst bei den Rationalisten: „ich muss diesen Einzigartigen unter den Gotteskindern lieben mit allem Feuer meiner Seele“ (77); aber „so innig ich ihn liebe und verehre, zum Gott kann er mir nie werden.“ Es ist höchst charakteristisch, dass der Verfasser Glaubenssätze, an denen die christliche Kirche Jahrhunderte lang gearbeitet, Glaubensätze, die so lange die Kirche steht als central und entscheidend angesehen worden sind, mit ein paar Worten abthut. „Die Liebe und Anbetung, welche ich empfinde, wenn meine Seele sich zu Gott erhebt, ist eine so einzigartige, „dass ich sie nimmermehr theilen kann.“ Mögen Andere es thun: „für mich wäre es eine Lüge, eine Verkehrung meines innersten religiösen Lebens“ (78). — Wo möglich noch kürzer wird die Lehre von der Versöhnung abgethan. „Ich kann die Versöhnung, welche Jesus gestiftet hat, nicht so ansehen, als habe er durch irgend eine Leistung auf Gott eingewirkt oder uns einen Anspruch an ihn erworben. Mein Glaube erträgt den Gedanken nicht, dass es irgend eine Einwirkung auf Gott geben, dass irgend ein Wesen einen Anspruch an ihn haben könne. Erlösung und Versöhnung bedarf ich und finde sie im Christenthum wie ich sie suche. Aber die Vorstellung eines von aussen her versöhnten Gottes kann ich mir nicht aneignen. So muss ich die Lehre der Kirche von der Gottheit und von dem Verdienste Christi zurückweisen, und weiss mich damit in voller Uebereinstimmung mit ihm selbst“ (78). Das ist Alles. Der Bruch mit den historischen Grundlagen der christlichen Kirche tritt hier ebenso grell hervor, wie die Leichtfertigkeit, mit welcher verfahren wird. Denn schlüsslich ist es eine Phrase, wenn auf die Uebereinstimmung mit Christo provocirt wird, eine Phrase oder ein Zeichen krasser Unwissenheit. — Es versteht sich nun von selbst, dass demselben Annihilationsprocess auch die Auferstehung Christi anheimfällt. „Dass Jesus in persönlicher Vollendung lebt, ist mir gewiss, weil ich an das ewige Leben der Kinder Gottes glaube“ (85). Also die reine Umkehr der christlichen Hoffnung, die Umkehr von Grund und Folge.

„Ich würde mich sehr unglücklich fühlen, wenn ich diesen Glauben erst auf eine bestimmte Auffassung eines unvorstellbaren, unter mancherlei Widersprüchen berichteten Wunders stützen müsste." Und derselbe Verfasser gesteht zu, dass die „Weiterentwickelung des Christenthums" nur aus der Ueberzeugung der Jünger von der Thatsache der Auferstehung Jesu hervorgegangen sei! (85). Selbstverständlich entspricht Dem das Urtheil über die Wunder Jesu überhaupt. „Hat Jesus Kranke geheilt, so nützt mir das nichts, denn die Krankheit herrscht doch in der Welt" (86). „Was sollen diese paar Wunder, wenn sonst überall keine Wunder sich finden? Darum will ich die Wunder überall lieber leiden als in der Religion" (87). — Es mag genug sein, um dieses literarische Product zu zeichnen, welches, seiner Verbreitung*) nach zu schliessen, viel Anklang und Wiederhall namentlich in den Herzen der jüngeren Generation gefunden hat. Es ist mit demselben sittlichen Ernst geschrieben, wie wir diesen bei den ersten Vertretern des Rationalismus wahrnehmen. Und darin liegt, abgesehen von der edlen Sprache, das Einschmeichelnde und Verführerische der Schrift. Das Wunderbare dabei ist dieses — und darin wiederholt sich ebenfalls das schon beim Uebergang in den Rationalismus Vorgekommene — das all das Gute, dessen sich der Verfasser berühmt und welches er in Wahrheit besitzt, ein Erbe ist jenes historischen Christenthums, das er verschmäht. Dieses Erbe nehmen Die mit, welche vom Vaterhause sich abwenden, und der weitere Process ist immer der, dass es allmählich mehr und mehr verloren geht. Man hört gar häufig die unbedachte Rede, man müsse, um die Gebildeten mit der Kirche auszusöhnen, die veralteten und anstössigen Dogmen fahren lassen (cf. Kaftan: Glaube und Dogma). Wenn unwissende und stumpfsinnige Literaten dergleichen äussern, so ist das

*) Der Erfolg der ersten Schrift hat offenbar den Verfasser zu der zweiten veranlasst: „Die biblischen Wundergeschichten", Freiburg im Breisgau 1890. Man soll die Leute lehren, dass das „Dichtungen" seien.

ja kein Wunder. Dass aber theologisch und sonst gebildete Männer Aehnliches aussprechen, ist ein Zeichen, in welchem Masse die Verblendung und Lüge die Sinne berücken kann. Man hat vergessen, dass zur Zeit des Rationalismus, der sich berühmte, Vernunft und Bildung in Pacht genommen zu haben, die Kirchen leer wurden und leer standen; dass gerade die Gebildeten sich von ihnen fern hielten, aus dem einfachen Grunde, weil sie an den trivialen und ungesalzenen Moralpredigten sich langweilten; dass aber die Kirchen in dem Masse wieder anfingen sich zu füllen, und zwar auch mit „Gebildeten", als die Predigt vom Evangelium, die Predigt von dem gekreuzigten und auferstanden Christus, welche den Juden ein Aergerniss ist und den Griechen eine Thorheit, wieder laut ward. Es gehört auch wenig Verstand und wenig Erfahrung dazu, um zu begreifen, dass hier das Christenthum so zu sagen an den Mindestbietenden vergeben werden würde, nämlich an Den, welcher alles Specifische der Heilsthatsachen darangäbe und an deren Stelle eine abgeblasste Vernunftreligion setzte. Aber meint man denn wirklich, dass es möglich sein werde, auf diese Weise das kirchliche Leben zu fördern oder zu erhalten? Je mehr man preisgiebt, um desto schwächer wird die Kraft; je mehr man opfert, desto mehr wird verlangt; und unseren Gebildeten, insbesondere den vom Materialismus der Gegenwart Durchdrungenen, ist schon längst der Gedanke entschwunden, einem seines specifischen Inhaltes entleerten Christenthum sich anzuschliessen. Sie sind mit jeder Religion fertig, wie man das aus Hartmann's Schrift von der „Selbstzersetzung des Christenthums", seinem Kampfe gegen die protestantenvereinliche Theologie ersehen kann. Ein ernster, entschiedener Christ imponirt wenigstens der Welt; ein halber, nach beiden Seiten hinkender, macht sich lächerlich und verächtlich.

5. Wir wollen, ehe wir zu der neuesten Phase der durch solche Stimmungen bedingten Theologie, der Ritschl'schen, übergehen, nicht verschweigen, dass und wie die jeweilige Kirche und die ihr ergebene Theologie Schuld an dieser Sachlage trägt. In gewisser Beziehung läuft in dieser Hin-

sicht die Entwickelung der beiden Kirchen, der römisch-katholischen und der evangelischen, parallel. Auch die katholische Kirche war ja vom Rationalismus tief zerfressen und wurde damals lediglich durch ihre festere Organisation gehalten. Sie nahm in gleicher Weise an der Erneuerung theil wie die protestantische. Während nun diese von der früheren allgemeinen Gläubigkeit mehr und mehr zu confessioneller Bestimmtheit vorging, so war es begreiflieh, dass die römisch-katholische Kirche ebenfalls auf ihre Eigenart sich wiederbesann und dem Ideal ihrer mittelalterlichen Herrlichkeit sich anzunähern suchte. Weltherrschaft, Infallibilität des Papstthums war das Ziel, wornach sie strebte. Die letztere hat sie wenigstens der Thesis nach erreicht; nach der ersteren trachtet sie, wird sie aber vorerst wohl nicht erreichen. Vor aller Augen liegt nun der Widerspruch, wie er zwischen diesen Ansprüchen der römisch-katholischen Kirche und der Stimmung in den Kreisen der weltlich Gebildeten sich ergeben musste. Wir haben im Culturkampf das Ergebniss dieses Conflictes erlebt. Er war nicht zum Heile unseres Volkes und nicht zum Heile der Kirche, ich meine der christlichen Kirche schlechthin. Der Kampf der römisch-katholischen Kirche wider die Staatsgewalt hat nicht dazu beigetragen, der grossen Menge Solcher, welche dem Evangelium entfremdet sind, das Verständniss der Glaubensgüter näher zu bringen. Unsere evangelische Kirche hat darunter mit zu leiden gehabt. Zumal es unverständige evangelische Theologen gab, welche mit Wohlgefallen dem unheiligen Kampfe der römisch-katholischen Kirche zusahen, Evangelische, die — im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne — „beim Centrum hospitirten“. Das war kein Tragen der Schmach Christi, sondern mit solchen Thorheiten und Verfehlungen hat man das Christenthum vor der Welt stinkend gemacht. Ich habe damit bereits angedeutet, dass auch die Evangelischen an ihrem Theile sich verschuldet haben. Aber diese Schuld reicht viel weiter und will erkannt sein, um die gegenwärtige kirchliche und theologische Situation zu verstehen. Wir mögen immerhin sagen, dass zu

Zeiten sich's wie ein giftiger Mehlthau über die grünenden und blühenden Saaten niedersenkt, unheimliche Influenzen, deren Herkunft man mehr ahnen als verstehen mag: gleichwohl gilt auch von der Kirche und von der Theologie, was Schiller einmal von der Kunst sagt: die Vertreter derselben tragen an ihrem Theile die Schuld des Verfalls. A. Ritschl hat in seiner Lutherfestrede vom Jahre 1883 darauf hingewiesen, dass seit dreissig Jahren der Religionsunterricht auf den Gymnasien auf die Lehrmittel angewiesen sei, welche den Ansprüchen an die gangbare Rechtgläubigkeit am Genauesten entsprachen. Und doch habe er beobachtet, dass dieser Unterricht an den Schülern meist wirkungslos abgleite. Wir können diese Thatsache nicht schlechthin in Abrede stellen. Zwar über Eines dürften wohl Alle ohne Ausnahme, vielleicht auch die Anhänger Ritschl's selbst einverstanden sein, dass jenem Uebelstande dadurch keinenfalls würde abgeholfen werden, wenn man Ritschl's Lehrbuch auf den Gymnasien statt jener Lehrmittel einführen wollte; und auch dies wollen wir nicht unberücksichtigt lassen, in welchem Masse der weltliche Gegensatz, der antichristliche Geist der Familien und des öffentlichen Lebens der Arbeit treuer Lehrer hemmend entgegensteht. Bei alledem aber darf man's und soll man's bekennen, dass, wenn die Schüler auf den höheren Lehranstalten einen stärkeren und unmittelbareren Eindruck von der geistigen Kraft und Höhe, von der Herrlichkeit des Christenthums erhielten und erhalten hätten, jedenfalls eine grössere Anzahl der höher Gebildeten Sinn und Verständniss für die christliche Wahrheit bekunden würden. Der Unterricht ist wohl häufig allzu dogmatisch gegeben worden, als handle sich's um einen Lehrgegenstand, den man sich ebenso anzueignen habe, wie andere Lehrgegenstände. Es gilt vielmehr die Lernenden einzutauchen in jenen Process geistlichen Werdens, aus welchem dann erst das Dogma hervorging, diese geistliche Bewegung sie innerlich miterleben zu lassen, damit sie inne werden, wie eben durch diese Kräfte die innersten sittlichen Bedürfnisse des Menschenherzens gestillt werden. Indessen ist diese

Verfehlung nicht die einzige, deren sich die kirchliche Theologie zu schuldigen hat. Während in vielen Kreisen ein Nachlass geistlicher Frische und sittlichen Ernstes wahrzunehmen war, trat hier bei der Rückkehr zur confessionellen Bestimmtheit etwas Aehnliches ein wie in der katholischen Kirche: eine gewaltsame Erneuerung früherer Zustände. Die scharfe Ausbildung der Lehre war die Stärke, aber auch die Schwäche der Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts gewesen. Man betrat dieselben Wege, ohne sich der Schwäche recht bewusst zu sein, die an dieser starken Seite unserer altlutherischen Theologie haftete. An und für sich ist's ja nicht unrecht, wenn die Theologie die logischen Consequenzen aus gewissen Voraussetzungen und kirchlichen Lehren zieht. Aber kirchliche Bedeutung haben diese Consequenzen darum noch nicht, weil sie correct sind. Das Dogma, an welches die Kirche sich hält, muss der Ausdruck des Glaubens sein; die Lehrformen für sich sind werthlos. Auf Thatsachen ist der Glaube begründet, Thatsachen des geistlichen Lebens bilden seinen Inhalt; Realitäten der jenseitigen Welt kommen vermöge ihrer Wirksamkeit in ihm zum Ausdruck. Indem man dies ausser Acht liess, wiederholten sich die Lehrstreitigkeiten der früheren lutherischen Theologie, die ja um so leichter entstehen konnten, je öfter noch in den Landeskirchen die Ueberbleibsel der älteren rationalistischen Periode zu Tage traten. Man konnte ja hier auch mit bestem Willen nicht auf einmal beseitigen, was Jahrzehnte hindurch sich eingenistet hatte. Man konnte den Leuten nicht auflegen, was zu tragen sie ausser Stande waren. Auch die kirchliche Theologie, welche die zwischenliegenden Entwickelungen und entgegengesetzten Richtungen nothwendig in Erwägung ziehen und mit ihnen sich auseinandersetzen musste, konnte um deswillen nicht so einfach und leicht in die Bahnen des kirchlich überlieferten Glaubens wieder einlenken, wie man von Seiten praktischer Vertreter der Lehreinheit forderte. So wurde eine Saat des Misstrauens ausgesäet, welche sehr üble Früchte getragen hat. Denn ebenso wie vordem geschehen, weideten sich nun die Gegner der

Kirche an diesem Zwiespalt, und die Kraft der kirchlichen Theologie, ihr Einfluss und ihre Geltung ward dadurch beeinträchtigt. Während vordem lediglich die Union Anlass zu Spaltungen gegeben hatte und in dieser Hinsicht alle wirklichen Lutheraner Eines Sinnes waren, so traten jetzt andere Spaltungen innerhalb der lutherischen Landeskirchen selbst ein, deren sittliche Berechtigung mehr als zweifelhaft war. Die politischen Ereignisse des Jahres 1866 trugen dazu wesentlich bei. Die Gefahr, dass das Netz der Union im Interesse der politischen Einheit über die annectirten lutherischen Landeskirchen ausgeworfen wurde, lag nahe genug, und sie besteht unvermindert fort. Und sie wird dadurch nicht geringer, dass nicht offen, durch Aufhebung des überlieferten kirchlichen Rechtszustandes, sondern in der Stille, auf Umwegen, z. B. durch Berufung unirt gesinnter Persönlichkeiten auf einflussreiche kirchliche Stellen, man das gewünschte Resultat herbeizuführen suchte. Kirchliche Separationen wie die in Kurhessen, in Hannover, auch in Sachsen und Bayern waren die Folge, Separationen, welche aus Ueberspannung des confessionellen Bewusstseins hervorgegangen in sich selbst den Keim neuer Separationen und damit des Verderbens trugen; Separationen, welche für die bestehenden Kirchen auch um deswillen so gefahrdrohend waren, weil sie die besten Elemente aus ihnen herauszogen und diese ausserdem noch corrumpirten. Diese Zerrissenheit der kirchlich Gesinnten, gleichwie sie ihre Kraft nach aussen schwächte, so bildete sie für die Gegner den willkommenen Anlass, mit Fingern auf sie zu weisen und die eignen widerkirchlichen Wege zu beschönigen. Waren doch inmitten der kirchlichen Erneuerung und trotz derselben gar viele Kreise vorhanden, welche im Anschluss an frühere, der Kirche entfremdete Richtungen um so energischer der confessionellen, überhaupt der positiven Theologie sich widersetzten, je mehr sie sich durch dieselbe beengt fühlten; und die grosse Masse des Volkes, vielfach von politischen und socialistischen Tendenzen durchwühlt, war nur zu geringem Theile in die kirchliche Erneuerung hereingezogen worden. — Um die negative Theo-

logie zu verstehen, welche aus diesen kirchlichen Zuständen ihre Nahrung zog, um insbesondere das Ueberhandnehmen einer negativ-kritischen Theologie zu begreifen, mag zugleich auf die Thatsache hingewiesen sein, dass der Umschlag von der rationalistischen Bibelkritik zur positiven Schrifttheologie ein sehr plötzlicher, unvermittelter gewesen war. Dies trifft insbesondere die Hengstenbergische und die von ihr bedingte Schrifttheologie. Es ist eine Sache des Glaubens, die aber sehr entschieden durch thatsächliche Erfahrung bestätigt wird, dass auch Zeiten des Abfalls in der Kirche nach Gottes Willen nicht an ihr vorübergehen, ohne einen positiven Gewinn für sie zu hinterlassen. Es ist die Aufgabe der kirchlichen Theologie, die Wahrheitselemente dieser negativen Theologie sich anzueignen und ihr dadurch die Kraft der Verführung zu entziehen. Denn der Irrthum lebt nicht von sich selbst, sondern immer von den Momenten und Partikeln der Wahrheit, an die er sich anschliesst. Nach dieser Seite hat die kirchliche Theologie viel versäumt, und diese Versäumniss hat sich gerächt. Zwar die von Baur begründete Tübinger Schule musste, wie wir gesehen haben, in demselben Masse zurücktreten, als die Philosophie, aus welcher sie ihre Kraft sog, sich überlebte. An ihre Stelle trat eine Bibelkritik, die man wohl als literarische oder literarhistorische bezeichnen kann, nicht von eigentlich philosophischen Principien getragen, sondern von dem Gesichtspunkt ausgehend, dass die Normen und Regeln des natürlichen Geschehens auch auf die Beurtheilungen der heiligen Schriften, ihrer Entstehung und ihres Inhaltes angewendet werden müssten. Hierher gehören Untersuchungen wie die von H. J. Holtzmann, „die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter“ 1863, Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte“ etc. 1864, und neuerdings: „das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche“ 1886, auch die mancherlei auf das Neue Testament bezüglichen Schriften von Bernh. Weiss, der jedoch eine etwas positivere Haltung behauptet, als die vorhergenannten, wogegen das grosse Werk von Otto Pfleiderer, „das Urchristen-

thum, seine Schriften und Lehren“, Berlin 1887, mehr noch die Richtung der früheren Tübinger Kritik einhält. Fragt man nach den Principien dieser Kritik, so bekundet das subjectiv willkürliche Verfahren, welches in jenen Erzeugnissen vorliegt, vielmehr eine Principlosigkeit, die ganz der Deroute, der Zerfahrenheit, der empirischen Neigung auf philosophischem Gebiete entspricht. Gegenwärtig ist es vor Allem das Alte Testament, welches die Stösse dieser Kritik auszuhalten hat. Während die frühere Kritik von Theologen wie Bleek, Ewald, Knobel, Hitzig u. A. immerhin noch die Grundlagen der alttestamentlichen Entwickelung bestehen liess, den Vortritt des Gesetzes in irgend welchem Masse und Umfang vor der Prophetie anerkannte, so ist neuerdings insbesondere durch J. Wellhausen („Prolegomena zur Geschichte Jsraels“, 3. Ausgabe, Berlin 1886) und eine nicht geringe Anzahl gleichgesinnter Theologen eine förmliche Umkehr des Geschichtsverlaufes behauptet worden. Das Verhältniss von Gesetz und Prophetie ist hier das Gegentheil von Dem, wie es in der Darstellung des Alten Testaments erscheint und bei all sonstigem Dissensus der Kritik auch im Allgemeinen festgehalten worden war. Die altisraelitische Religion, so behauptet man nun, war zunächst Naturreligion und erst aus der Wirsamkeit der Propheten erklärt sich die spätere Thora und deren positiver Charakter. Wenn hier eine Kraft des Scharfsinns und der kritischen Combination aufgeboten wird, welche den weitgreifenden Einfluss dieser Kritik an ihrem Theile erklärlich macht, so ist doch für uns, die wir die Dinge principiell aufzufassen haben, dies das Bedeutendste, dass hier in der entschiedensten Weise das treibende Motiv zum Ausdruck kommt. Wir können es so formuliren: „die Darstellung eines Geschichtsverlaufes ist von vornherein als unwahr, unhistorisch anzusehen, wenn übernatürliche Factoren in diesen Verlauf eingreifen. Es muss Alles naturalisirt und dem Verlauf der Profangeschichte gleichgestellt werden“. Die Stellung, welche die kirchliche Theologie dazu einzunehmen hat, ist damit gegeben. Aber indem sie die Eigenart der heiligen Geschichte im Unterschiede

von der Profangeschichte aufrecht erhält, weil dieselbe mit der Thatsache des Christenthums, mit den Grundthatsachen des christlichen Glaubens unlösbar zusammenhängt, wird sie doch nicht in den früheren Fehler zurückfallen und die menschliche Seite der Entwickelung, sowie auch der geschichtlichen Darstellung übersehen dürfen. Die kirchliche Theologie muss zu verstehen suchen, dass die geschichtlich fortschreitende Heilsoffenbarung, wie sie einerseits das Eingreifen des Heilsgottes allenthalben voraussetzt und documentirt, so andererseits durch menschliche Medien sich vermittelt und deshalb auch menschliche Schwäche, menschlichen Irrthum nicht einfach ausschliesst. Wie ja auch Niemand die Entwickelung der Kirche und des einzelnen Christen zu begreifen vermag, der nicht Beides mit einander zu verbinden im Stande ist, die göttliche Wahrheit, welche sie zu dem macht was sie sind, und die Schwachheit und Gebrechlichkeit des menschlichen Gefässes, in welches diese Wahrheit niedergelegt ist. Hier wartet der kirchlichen Theologie noch eine grosse, zumeist noch ungelöste Aufgabe.

6. Indessen ist wie von Anfang an so auch hier unser Augenmerk bei allen Wandelungen der Theologie vornehmlich auf die systematische gerichtet, in welcher die jeweiligen Strebungen und Ergebnisse als in ihrem Centrum sich zusammenfassen. Wenn wir in dieser Beziehung (als Vertreter der vom kirchlichen Glauben abgewendeten Richtung) **Albrecht Ritschl**, geb. 1822, gest. 1889 in Göttingen*) sammt seinen Schülern und Anhängern W. Herrmann in Marburg, Jul. Kaftan in Berlin, H. Schultz in Göttingen nebst Andern zu nennen haben, so ist es bemerkenswerth und kann nicht als zufällig gelten, dass diese, namentlich unter den jüngeren Docenten weitverbreitete Schule, ausser zwei kurzen Leitfäden zu Vorlesungen über Dogmatik und Ethik von H. Schultz, noch keine ausgeführte Dogmatik oder Ethik zu Stande gebracht hat. Zwar liegt in Ritschl's „christlicher Lehre

*) Albrecht Ritschl's Leben, erzählt von O. Ritschl 1892, 1. Band (bis 64).

von der Rechtfertigung und Versöhnung“, 3 Bände, Bonn 1870ff., 2. Aufl. Bonn 1882ff., 3. des 3. und 2. Bandes 1888, ein grosser Theil des gesammten dogmatischen Materials vor, soweit dasselbe mit dem Hauptgegenstand des Werkes in Beziehung steht. Indessen ist die Ordnung und Reihenfolge keine der Dogmatik entsprechende, indem die Aussagen über einzelne Lehrpunkte da und dort zerstreut sind; sodann aber finden sich an verschiedenen Stellen Lücken, wo es dem Verfasser nicht beliebt hat, eine bestimmte Erklärung abzugeben. So erfahren wir nichts Genaues über das anerschaffene Wesen und die ursprüngliche Ausstattung des Menschen, über die Hereinkunft der Sünde in die Welt, über den Modus der Heilsaneignung, über die letzten Dinge u. A. Es gehört nämlich zu den Eigenthümlichkeiten dieser theologischen Richtung, dass sie über Manches, was sonst Gegenstand dogmatischer Aussage ist, schweigt, weil es nicht Gegenstand der Erkenntniss sein könne, auch wohl zu den Eigenthümlichkeiten des Hauptvertreters dieser Richtung, dass er, besonders auch in den neueren Ausgaben und in dem Lehrbuch für Gymnasien („Unterricht in der christlichen Religion“, Bonn 1875, 3. Auflage 1886), durch schwebenden Ausdruck seine Meinung eher verhüllt als verdeutlicht. In dem genannten umfangreichen Werke nimmt die Kritik, die Negation, den bei Weitem grössten Raum ein und die positiven Aussagen treten in verkürzter Gestalt auf, was mit den nachher auszuführenden Grundanschauungen Ritschl's sehr wesentlich zusammenhängt. Schon an dieser Stelle gewahrt man daher eine Aehnlichkeit mit dem älteren Rationalismus, wo ja neben der historischen Darstellung des Dogmas die angeschlossene „Epikrise“ die Hauptsache war, die positive Ausführung der Lehre aber schwächlich hinterdrein hinkte. Man könne ja, so sagte damals Einer, die ganze christliche Lehre bequem auf ein Quartblatt schreiben, und was man auf das Quartblatt schrieb, waren Gemeinplätze und Plattheiten, die man auch ungeschrieben lassen konnte. Neuerdings konnte man vermuthen, dass von J. Kaftan eine Dogmatik zu erwarten sei, der in seiner Schrift: „das Wesen der christlichen Reli-

gion", Basel 1881 (seitdem in 2. Aufl.), eine Reihe präliminarischer Fragen behandelte und darauf die weitere umfangreiche Schrift: „die Wahrheit der christlichen Religion", Basel 1888, folgen liess. Aber von dogmatischem Inhalt findet sich in der zweiten Schrift noch viel weniger als in der ersten. Allgemeine historische Reflexionen und philosophische Untersuchungen füllen den bei Weitem grössten Raum des 586 Seiten starken Bandes aus, worauf dann auf den letzten knapp 100 Seiten ein „Beweis des Christenthums" folgt, von dem man, ohne Prophet zu sein, voraussagen darf, dass die Leute werden zu zählen sein, denen er genügt. So scheint es denn in der That, dass diese theologische Schule principiell und durch eignen Willen sich zu dogmatischer Sterilität bequemt hat. Wenn aber, wie es kaum anders sein kann, es noch dazu kommt, dass sie ein dogmatisches Lehrganze aufzustellen sucht, so wird dasselbe nur dazu beitragen, diese Sterilität und den principiellen Bruch mit der gesammten christlichen und kirchlichen Anschauung ans Licht zu bringen. Für Denjenigen, welcher von der geschichtlichen Betrachtung der Dinge herkommt, welcher den warmen Hauch des Glaubens verspürt hat, der in den Werken der erneuerten Theologie weht, macht es einen überaus erkältenden und abstossenden Eindruck, wenn in den Werken insbesondere Ritschl's ein profaner, unchristlicher Ton ihm entgegentritt, ein Ton, welcher auch in der Selbstschätzung sehr über das Mass hinausgeht. Ich wiederhole, dass ich hier von dem Buche rede, welches als in die Oeffentlichkeit getreten als solches auch der Kritik unterfällt; ob der Verfasser, den ich persönlich nicht gekannt habe, damit zu identificiren sei, weiss ich nicht; ich weiss aber sehr wohl, dass gar häufig, ja in der Regel dies nicht gilt; ein Buch kann besser sein als sein Autor, aber auch schlechter. Auch darin ist ein ungeheuerer Unterschied zwischen dieser theologischen Schule und der Theologie des neuerwachten Glaubens, dass dort Alles auf positiven praktischen Voraussetzungen, auf dem Boden des gemeindlichen Glaubens stand, wie ja in der That der Begriff der Theologie dies mit sich bringt. Von irgend

welchen praktischen Thätigkeiten, die von der Ritschl'schen Richtung ausgegangen wären, äusserer oder innerer Mission, ist nicht die Rede; und was von dem unmittelbaren kirchlichen Dienst der aus dieser Schule hervorgegangenen Theologen verlautet, stimmt damit überein. Man predigt von dem „historischen Christus", von dem Gott der Liebe, man lehrt das Vertrauen auf Gott, man sucht sich (wie namentlich H. Schultz) an die kirchliche Lehrform anzuschliessen; aber es ist keine originale und fruchtbare Entwickelung, auch nur in der Weise, wie früher bei den Rationalisten der ersten Periode eine solche sich kundgab. Denn dieser Rationalismus hatte, was hier fehlt, immerhin noch religiöses Pathos. Es scheint, dass die Sterilität auf dogmatischem Gebiete zur Parallele hat eine ähnliche auch auf praktischem. Der ausgesprochene Widerwille Ritschl's gegen allen Pietismus und alle Mystik, von seinen Anhängern durchweg getheilt, wird von hier aus verständlich.

7. Nach dieser allgemeinen Charakteristik wollen wir die dogmatische Auffassung der Schule in ihren Grundzügen zu reproduciren und zu beurtheilen versuchen. Es ist eine von Ritschl ausgegebene, durch das ganze Lager seiner Anhänger hindurchklingende Parole, dass die Theologie von der Philosophie, insbesondere von der Metaphysik, zu trennen und unabhängig zu stellen sei. Mit besonderem Eifer hat W. Herrmann in seinen beiden Schriften: „die Metaphysik in der Theologie", Halle 1876, und „die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, eine Grundlegung der systematischen Theologie", Halle 1879, jene Parole aufgenommen und durchgeführt. Die Forderung ist bekanntlich nicht neu; ja wir werden damit bis auf den Ausgangspunkt unserer eigenen geschichtlichen Darstellung zurückgeführt. Es wird daher am Platze sein, vorerst diesen principiellen Punkt in's Auge zu fassen, um so mehr, als vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus nicht wohl Jemand Widerspruch gegen jene Thesis erheben dürfte. Aber die geschichtliche Entwickelung der systematischen Theologie, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, hat uns freilich gezeigt, dass

es viel leichter ist, jene Forderung zu erheben, als sie zu erfüllen. Wie wir bei Schleiermacher erkannten, dass seine Theologie, trotz der Verwahrung gegen Philosophie und Scholastik, sehr wesentlich eben von derjenigen philosophischen Auffassung bedingt war, welche Schleiermacher in seiner Dialektik zum Ausdruck brachte, so bedarf es kaum eines schärferen Zusehens, um wahrzunehmen, dass auch bei Ritschl trotz des Protestes gegen die Philosophie und Metaphysik doch gerade die theologische Grundanschauung philosophisch bedingt ist. Nachweisbar war es zunächst der in der Zeitstimmung wieder mächtig gewordene Kantianismus, in Verbindung mit der Abneigung gegen alle metaphysische Speculation, worauf Ritschl seine principiellen Aussagen über die dogmatische Erkenntniss gründete. Die Möglichkeit, das An-sich der Dinge, der Realitäten des Glaubens zu erkennen, wird bestritten, gerade so wie Kant diese Möglichkeit in Abrede nahm. Die Theologie hat zum Beweise für das Dasein Gottes in ähnlicher Weise von der sittlichen Stellung des Menschen auszugehen, von seiner Selbstbehauptung gegenüber der physischen Welt, wie Kant das Dasein Gottes auf ein Postulat der praktischen Vernunft gründete. Alle Untersuchungen also über das Wesen Gottes, über die Präexistenz Christi und so fort, über die Wirksamkeit des heiligen Geistes zur Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen fallen hinweg; man hat bei der Erscheinung und bei den Thatsachen stehen zu bleiben, ohne den vergeblichen Versuch, hinter die Erscheinung zu kommen. Dass nun hier bestimmte Voraussetzungen der Erkenntnisslehre obwalten, liegt so offen zu Tage, dass ein Mann, wie Ritschl, sich das selbst nicht verhehlen konnte. In seiner Schrift: „Theologie und Metaphysik“ (Bonn 1881, S. 38), erklärt er bestimmt und rückhaltlos, dass er keineswegs beabsichtige, alle Metaphysik aus der Theologie auszuschliessen. Zur wissenschaftlichen Behandlung der Theologie bedürfe es einer Erkenntnisstheorie, „welche in der Bestimmung der Erkenntnissobjecte sich nach einem Begriff vom Dinge richten, also metaphysisch sein wird“. Es handle sich also nicht um die Frage, ob — son-

dern welche Metaphysik in der Theologie berechtigt sei. Man sieht, dass hier schon wiederum eine Voraussetzung obwaltet, welche ohne Weiteres anzuerkennen nur der in der Lage sein wird, welcher die Objecte der christlichen Glaubenswahrheit den Objecten sonstiger Erkenntniss hinsichtlich des Modus der Erkenntniss gleichsetzt. Dann erhebt sich sehr natürlicher Weise die Frage, wie komme ich dazu, die Objecte, welche meinem Subjecte gegenüberstehen, zu erkennen; und was für die Gegenstände der natürlichen Erfahrung, das gilt dann nothwendig auch für die Objecte der geistlichen Erfahrung. Es liegt auf der Hand, wie nun durch dieses Schlupfloch die ganze Philosophie in die Theologie hereinzieht. Indessen wir kommen auf diesen entscheidenden Punkt später zurück. Vorerst wollen wir uns dessen versichern, wie die Philosophie, näher die Erkenntnisslehre, beschaffen ist, deren sich Ritschl bei seiner theologisch-dogmatischen Arbeit bedienen will. Ritschl unterscheidet in der europäischen Bildung drei Formen der Erkenntniss (Rechtfertigung und Versöhnung III, 2. Auflage, S. 18 ff.), einmal die platonisch-scholastische, sodann die Kantische, endlich die Lotze'sche. Bei der ersteren Theorie herrsche die Vorstellung, dass das Ding zwar durch seine veränderlichen Merkmale auf uns wirke und unsere Empfindung und Vorstellung anrege, dass aber das Ding hinter den Merkmalen als sich gleichbleibende Einheit von Eigenschaften ruhe. Bei der Kantischen Theorie werde unsere Verstandeskenntniss auf die Welt der Erscheinungen beschränkt, aber das Ding oder die Dinge an sich, in deren gegenseitigen Veränderungen auch die Veränderungen in der Welt der Erscheinungen begründet sein werden, gelten für unerkennbar. Dieser letztere Satz, meint Ritschl, enthält das richtige Urtheil über die scholastische Deutung des Dinges. Der erste Satz aber entfernt sich nicht weit genug von der Scholastik, um den Fehler derselben zu vermeiden. Denn eine Welt von Erscheinungen kann als Object unserer Erkenntniss nur gesetzt werden, wenn dabei angenommen wird, dass in ihnen etwas Wirkliches, nämlich ein Ding, uns erscheint oder die Ursache

unserer Empfindung und Wahrnehmung wird. Sonst ist die Erscheinung nur als Schein zu behandeln. Nach dieser dritten, der Lotze'schen Erkenntnisstheorie „erkennen wir in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raume sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen". Ritschl erklärt zu dieser Erkenntnisstheorie Lotze's seine ausdrückliche Zustimmung.

Wegen dieser seiner philosophischen Grundanschauung ist Ritschl, nicht etwa nur von kirchlicher und theologischer Seite, sondern auch vom rein philosophischen Standpunkte aus sehr entschieden angegriffen worden. Der Herbartianer Flügel („Ritschl's philosophische Ansichten", Langensalza 1886) findet in dem zuletzt angeführten Satze, wenn man ihn seiner Unklarheit und Ungenauigkeit entkleide, „ein ganzes Nest metaphysischer Ungereimtheiten". Leonhard Stählin („Kant, Lotze, A. Ritschl", Leipzig 1888, S. 160 ff.) hat zu zeigen gesucht, dass man auf diese Weise unmöglich die Objectivität der Dinge aufrecht zu erhalten vermöge.

Nun liegt offenbar, und darüber möchte ich mich vor Allem mit Ihnen verständigen, das Gewicht der Sache nicht darin, *welche* philosophische Theorie man bei der theologischen Erkenntniss der Glaubensobjecte befolgt, sondern darin, ob man überhaupt die Theologie in eine solche Abhängigkeit von einer philosophischen Erkenntnisstheorie, es sei welche es wolle, zu setzen habe. Man hat wohl gemeint, um Ritschl principiell zu widerlegen, um — wie ein der Sache weniger kundiger Mann im Korrespondenzblatt der bayerischen Geistlichkeit sich ausdrückte — den Stier bei den Hörnern anzufassen, müsse man die philosophische Unterlage seines theologischen Systems angreifen. Nun wohl, setzen wir den Fall, dass dieser Angriff gelingt oder gelungen sei, so wird dafür wohl eine andere philosophische Grundlage eingesetzt werden müssen. Also davon, ob ich nach Kant es für unmöglich erachten muss, das Ding an sich, die

transcendenten Realitäten zu erfassen und zu erkennen, oder ob nach Lotze in den Erscheinungen das Ding selbst sich zu erkennen giebt und daher nicht hinter den Erscheinungen selbst gesucht werden darf, oder ob ich die Dinge selbst nach platonischer oder nach monistischer Auffassung als erkennbar setze, davon soll ich meine christliche, meine theologische Stellung zu den Realitäten des christlichen Glaubens abhängig machen. Es liegt wohl am Tage, dass an dieser Stelle die Sache zur Entscheidung zu bringen ist. Wer nur einigermassen auf dem Gebiete der Philosophie sich umgesehen hat, der wird darüber nicht zweifelhaft sein können, dass, wenn die christliche Erkenntniss, um ihres Verhältnisses zu den Objecten des Glaubens gewiss zu sein, auf die Entscheidung der Philosophie warten soll, sie gewiss noch recht lange warten muss. Mag die Theorie von Lotze auf's Pünktlichste widerlegt und die daran angeschlossene Lehre Ritschl's des inneren Widerspruchs überführt worden sein, so folgt daraus mit Nichten, dass nun die andere Theorie, die man dafür einzusetzen gedenkt, hieb- und stichfest sei und keines Widerspruchs bezichtigt werden könne. Also principiell ist die Frage dahin zu formuliren, ob wir als Christen, als Theologen, um der Realität der Glaubensobjecte gewiss zu sein, einer philosophischen Erkenntnisslehre überhaupt bedürfen, nicht aber haben wir diese Nothwendigkeit ohne Weiteres vorauszusetzen, und die Frage gleich darauf zu stellen, welches denn die richtige philosophische Erkenntnisstheorie sei.

Ritschl war eine zu bedeutende Kapacität, um nicht trotz der vorhin angeführten Aussage über die Nothwendigkeit der Metaphysik in der Theologie desfalls mit sich zu Rathe zu gehen. Aber er ist, wie aus seinen letzten Erklärungen sich ergiebt, zu keiner festen Stellung in dieser Hinsicht gelangt. Jedenfalls wird es, statt zunächst auf die Einzellehren dieses Theologen einzugehen, erspriesslicher sein, sich auf diesem principiellen Gebiete vorerst wenigstens zu orientiren. Es ist eine sehr richtige Forderung Ritschl's, dass man nicht die Sätze natürlicher Religion und Theologie

vorausschicke und zu Grunde lege, um darauf die Aussagen des christlichen Glaubens zu gründen. Hierin, sowie in der entschiedenen Betonung der Offenbarung und der Schrift als Quell der christlichen Glaubenserkenntniss unterscheidet er sich deutlich von dem früheren Rationalismus. Gleichwohl kommt dieses der principiell geforderten Selbständigkeit der Theologie nicht zu Gute. Ritschl will, wie sehr auch seiner Meinung nach die systematische Theologie ihren Stoff aus der biblischen zu entnehmen habe, den Zusammenhang der Offenbarung mit dem nothwendigen Begriffe von Gott und mit der nothwendigen Ansicht von Welt- und Menschengeschichte nachweisen. Der Theologe habe das Bedürfniss nach Begriffen, welche ausserhalb der Thatsache des Christenthums entstanden sind, und welche, auch wenn sie nur logischer Art sind, dennoch bestimmend auf die theologische Darstellung des Christenthums einwirken werden. So urtheilte Ritschl in der ersten Auflage seiner „Rechtfertigung und Versöhnung". Und wenn man nun frug, an welche ausserchristlichen nothwendigen Begriffe die Offenbarungswahrheit von der Versöhnung anzuknüpfen sei, um deren Wahrheit wissenschaftlich zu erreichen, so wurde man auf Kant und dessen Gedanken von dem sittlichen Reiche Gottes hingewiesen. Wie bedenklich diese principielle Wendung seiner Theologie war, ist Ritschl selbst nach dem dagegen eingelegten Widerspruch nicht entgangen. Denn hiernach würde die Wahrheit jener Glaubensthatsache von der Versöhnung abhängig sein von ihrer Beziehung auf jenen Kantischen Satz hinsichtlich des sittlichen Reiches Gottes und von der Möglichkeit, sie daran zu erproben. Nun ist doch, bei aller Bedeutung der Kantischen Philosophie nicht anzunehmen, dass ihre Ergebnisse in dem ausserchristlichen Bewusstsein allgemein feststünden und anerkannt seien, und darum würde der Beweis auch nur für Diejenigen geführt werden können, welche die Kantischen Prämissen theilen. Endlich aber trifft hierbei nicht einmal die Voraussetzung zu, dass dieser Kantische Begriff vom Reiche Gottes ausserhalb des Christenthums entstanden sei. Wir haben schon

bei einer anderen Gelegenheit gesehen, wie namentlich die ethischen Auffassungen Kant's sich als Niederschlag christlicher Anschauungen documentiren. Zum Ueberfluss hat sich diese Wahrheit Ritschl selbst schon in der ersten Auflage aufgedrängt, indem er bemerkt, dass in einer Philosophie, welche die Selbstverantwortlichkeit der Menschen und ihre Bestimmung zu universeller Sittlichkeit als Massstab der nothwendigen Welterkenntniss darstellt, eine eigenthümliche Culturwirkung des Christenthums, insbesondere des Protestantismus, zu erkennen sei (III, 12.). Mithin ist es Nichts mit den angeblich ausserhalb des Christenthums erwachsenen Gedanken; denn nun wird Christliches an Christlichem oder wenigstens Halbchristlichem erprobt. Der darin gelegene Widerspruch, von der Mehrzahl seiner Vertheidiger gleichwie auch seiner Gegner nicht bemerkt, konnte Ritschl nicht entgehen, und sein späteres Zurücktreten von Kant hängt wohl auch damit zusammen. Er zieht sich auf allgemeinere Voraussetzungen zurück, unter denen allein es zu solchen nothwendigen Sätzen komme, an denen man die Wahrheit des Christenthums erproben könne. Dazu nämlich ist erforderlich, „dass das theoretische Erkennen neben der Realität der Natur die Realität des Geisteslebens als gegeben anerkennt und die gleiche Verbindlichkeit der eigenthümlichen Gesetze des einen und des anderen Gebietes". In dieser Hinsicht nämlich „muss" das theoretische Erkennen sich darein finden, dass das Geistesleben, nur soweit es mit der Natur verflochten ist, unter den Gesetzen des Mechanismus steht, dass aber seine Eigenthümlichkeit gegen die Natur in praktischen Gesetzen erkannt wird, welche ausdrücken, dass der Geist Zweck an sich ist und sich in dieser Bestimmtheit verwirklicht. Die Triebe des Erkennens, des Gefühls und der ästhetischen Anschauung, des Willens im Allgemeinen und in der besonderen Anwendung auf die Gemeinschaft der Menschen, endlich der Trieb der Religion kommen in dem allgemeinen Sinne überein, dass das Geistesleben der Endzweck ist, die Natur aber Mittel dazu. „Dieses also ist das allgemeine Gesetz des Geisteslebens, dessen Giltigkeit die wissen-

schaftliche Erkenntniss behaupten muss, wenn nicht die Eigenthümlichkeit jenes Gebietes des Daseins verkannt werden soll.“ Ritschl selbst spricht es aus, wie schwierig die Lösung der hier vorliegenden Aufgabe sei. Denn das liegt ja am Tage, dass von Allgemeingiltigkeit und allseitiger Anerkennung des hier Behaupteten nicht die Rede sein kann. Und doch gründet sich hierauf der Religionsbegriff Ritschl's, welchen er darnach in der heiligen Schrift bestätigt findet. Die Religion nämlich „ist das praktische Gesetz des Geistes, demgemäss er seine Totalität, d. h. seine durchgehende Bestimmung als Zweck an sich gegen die Hemmungen der Natur, welche er erfährt, aufrecht erhält“. Die christliche Religion stimmt damit überein und giebt jenem Gesetz seine vollendete Ausführung, „da dieselbe den Grundgedanken der Werthschätzung des persönlichen Lebens über der ganzen Naturwelt, über dem getheilten Dasein aufstellt (Marc. 8, 36. 37: was hilfe es dem Menschen u. s. w.), und daher diejenige Vermischung von Geist und Natur ausschliesst, durch deren Behauptung die heidnischen Religionen ihre nur relative Zweckmässigkeit kundgeben“.

Man sieht, wie hier der Grundsatz durchbrochen ist, welchen Ritschl vorausstellte, dass keinerlei natürliche Religion als die Basis für die christlichen Glaubensaussagen angenommen werden solle. Denn der Allgemeinbegriff der Religion wird ja vorangestellt und die christliche Aussage tritt nur bestätigend hinzu: es wird damit das Wesen der Religion, mithin auch der natürlichen Religion bestimmt, und man sieht, wie trotz der Vermischung von Natur und Geist Analoges auch bei den heidnischen Religionen angenommen werden muss, wenn sie doch irgendwie an dem Begriffe der Religion Antheil haben sollen. Die Sache wird noch deutlicher, wenn man einen Satz hinzunimmt, welcher die Philosophie und die wissenschaftliche Erkenntniss in den ihnen gebührenden Schranken halten soll, und von welchem Anhänger Ritschl's, wie Herrmann und Kaftan, sehr ausgiebigen Gebrauch machen. „Die religiöse Weltanschauung ist (nach Ritschl) eine gesetzliche Function des menschlichen Geistes,

in ihrer christlichen Ausprägung darauf gerichtet, die übernatürliche Selbständigkeit des Geistes in allen Beziehungen zur Naturwelt und zur Gesellschaft möglich zu machen. Ist es der Religion eigenthümlich, in der Function des objectiven Vorstellens immer ein Entwurf von Weltanschauung als Ganzem zu sein, so ist es ein verirrter religiöser Trieb, welcher in den Versuchen der wissenschaftlichen Forschung, der Philosophie, mit ihren Mitteln das oberste Gesetz des Daseins zu finden, aus welchem die Welt als Ganzes sich ableite, vorliegt. Sie tritt damit aus der Anwendung der genauen Erkenntnissmethode, auf welche sie angewiesen ist, heraus und giebt sich ebenso als ein Object der anschauenden Phantasie kund, wie die religiöse Vorstellung von Gott und Welt. Das wissenschaftliche Erkennen dringt nicht bis zum obersten Gesetz der Dinge vor." — Gewiss liegt in dieser Aussage von dem religiösen Zug, der sich inmitten der wissenschaftlichen Forschung, bei ihrem Streben nach einer höchsten Einheit, zu erkennen gebe, eine Wahrheit vor; aber eine Wahrheit, deren Spitze sich gegen Ritschl wendet. Es ist eine Thatsache, welche nicht bloss von aller Philosophie, wie sie historisch vorliegt, sondern gerade auch von dem materialistischen Atheismus unserer Tage bestätigt wird, dass inmitten der Gottesläugnung man darauf ausgeht, ein Letztes, ein Höchstes, ein allbedingendes Gesetz, ein Absolutes zu finden, von welchem man sich schlechthin abhängig weiss. Das ist aber gar keine Verirrung des wissenschaftlichen Triebes, wenngleich ein Hinausgehen desselben über das Einzelne und Bedingte zu dem Ganzen und Unbedingten. Die Idee der wissenschaftlichen Erkenntniss erfordert, wie schon Kant gezeigt hat, solchen Abschluss, und das vollkommene Verständniss des Einzelnen heisst dasselbe von dem Gesichtspunkte eines Ganzen aus erfassen. Wenn darin ein religiöser Trieb gelegen ist, so kommt das eben daher, dass der Mensch seinem Gesammtwesen nach für Gott bestimmt ist, dass er, ohne seine Persönlichkeit zu verläugnen, gar nicht umhin kann, ein Absolutes und sich für dasselbe zu setzen.

Aber nehmen wir auch den Fall, dass es auf diesem Wege gelingt, die Religion und mit ihr eine allgemeine Basis für die christliche Religion zu finden, so ist damit die Schwierigkeit des Ueberganges noch lange nicht überwunden, und Ritschl hat angesichts dieser Schwierigkeit eine Schwenkung gemacht, welche den gesammten Ertrag seiner früheren principiellen Untersuchung in Frage stellt. Der Religionsbegriff nämlich, zu dem es auf dem vorhin betretenen Wege kommt, ist ein sehr allgemeiner, abstracter, trägt noch gar Nichts von dem specifischen Wesen der christlichen Religion an sich. Nach Ritschl's eigener Auffassung, der damit seinen engen Zusammenhang mit der christlichen Kirche am Deutlichsten bekundet, kann man die religiöse Bedeutung Jesu als Religionsstifters nur dadurch würdigen, dass man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde einrechnet; nämlich insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigenthümliche Wirkung überkommen zu haben. „Dieser religiöse Glaube", sagt er (und ich führe diese Worte um so lieber an, als sie die positive Seite seiner Theologie deutlicher als Anderes enthüllen) „ist nicht eine widergeschichtliche Ansicht von Jesu, und die geschichtliche Würdigung Jesu beginnt nicht erst, wenn man sich dieses Glaubens, dieser Schätzung seiner Person entledigt hat. Die umgekehrte Ansicht bezeichnet die grosse Unwahrheit, welche unter dem Titel der geschichtlichen Voraussetzungslosigkeit ihre täuschende und verwirrende Kraft ausübt. Es ist nicht zufällig, dass die Zerstörung der religiösen Geltung Jesu in Form seiner Biographie unternommen worden ist; denn dieses Unternehmen setzt schon den Verzicht auf jene Ueberzeugung voraus, dass Jesus als der Urheber der vollendet geistigen und absolut sittlichen Religion allen Menschen überlegen ist . . . Den vollen Umfang seiner geschichtlichen Wirklichkeit kann man nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen; und auch nur seine Absicht, dieselbe zu gründen, kann geschichtlich nicht vollständig verstanden werden, wenn man sich nicht als Glied dieser Gemeinde seiner Person unterordnet." Vortreffliche Worte,

denen man nur beistimmen kann; aber sie eröffnen eine ganz andere Perspective, als wie wir sie in dem Früheren wahrnehmen konnten. Hier kann man am Wenigsten darauf rechnen, durch ausserchristlich anerkannte Wahrheiten den wissenschaftlichen Beweis des Christenthums in derjenigen Allgemeinheit zu führen, wie das in dem Bisherigen vorausgesetzt wurde. Zwar versucht es Ritschl auch jetzt noch, die frühere Position, den Anschluss an Kant, aufrecht zu erhalten; aber es ist ihm nicht gelungen. Wenn es die Art der christlichen Gemeinde ist, dass man die Ueberzeugung besitzt, die Sündenvergebung als die eigenthümliche Wirkung Jesu empfangen zu haben, so liegt es am Tage, wie auch von Ritschl zugestanden wird, dass diese Position an dem Einzelnen sich nicht erzwingen, sich „dem auf relative Sittlichkeit gerichteten Subject“ nicht beweisen lässt. Solch ein Beweis für die Nothwendigkeit der Sündenvergebung „kann immer nur unter der Bedingung unternommen werden, dass der Gegner wenigstens Ein Glied der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung zugesteht. Dieser Fall liegt vor, wenn man mit Kant in der sittlichen Verbindung der Menschen durch das Gesetz der Menschenwürde den Endzweck in der Welt und über der Welt, und in der Freiheit die Willensursache erkennt, welche frei von der Motivirung durch Natursachen das absolute Gesetz aus sich producirt. Denn diese Ideen sind auch im Christenthum giltig“ (III, 464 ff.). Aber Ritschl hat, wie wir wissen, selbst zugestanden, dass Kant zu diesen Ideen nicht ohne das Christenthum gekommen ist; und an einer anderen Stelle sagt er, Kant's „unaufhörliches Schwanken in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion verrathe eine Anziehung durch die specifischen Ideen des Christenthums“. Damit ist also neuerdings bestätigt, dass sich's nicht um rein ausserchristliche Wahrheiten handle, von denen aus man zur Wahrheit des Christenthums gelange, sondern dass man schon ein Stück der christlichen Wahrheit angenommen haben müsse, um von da aus weitergeführt werden zu können. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Ritschl in der 2. Auflage

(III, 24 ff.) an einer Stelle, welche neu hinzugekommen ist, eine Darstellung des fraglichen Sachverhältnisses giebt, welche von der früheren entschieden abweicht und der darin gelegenen Unklarheit thunlichst ein Ende macht. „Die Theologie, so sagt er hier, löst ihre Aufgabe, indem sie die christliche Gesammtanschauung von Welt und menschlichem Leben unter der Leitung des christlichen Gedankens von Gott und nach der Bestimmung der Seligkeit der Menschen im Reiche Gottes vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen und die Nothwendigkeit in der Wechselbeziehung ihrer Glieder nachweist. Sie kann weder einen directen noch einen indirecten Beweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung dadurch antreten, dass sie deren Uebereinstimmung mit irgend einer philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen sucht. Denn zu diesen steht eben das Christenthum im Gegensatz. Und so oft in Systemen des monistischen Idealismus selbst deren Uebereinstimmung mit dem Christenthum behauptet und dessen leitende Vorstellungen in der philosophischen Gesammtansicht verarbeitet worden sind, so ist der Gegensatz des Christenthums auch dagegen immer wieder erprobt worden. Der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit des Christenthums wird überhaupt nur in der Linie des schon von Spener ausgezeichneten Gedankens gesucht werden dürfen. Wer den Willen Gottes erfüllen will, wird erkennen, dass Christi Verkündigung wahr ist (Joh. 7, 17). Hiermit ist angedeutet, dass das Christenthum seine Bewährung nicht findet, wo immer das Gebiet des geistigen Lebens und des gemeinschaftlichen Handelns der Menschen nicht gegen die Erklärung der Welt überhaupt abgestuft ist, sondern aus den allgemeinen Gründen der Welterklärung begriffen werden soll. . . . Das Christenthum schliesst die Abstufung des Ethos gegen die Naturwelt in Hinsicht des Werthes in sich, indem es die Seligkeit als den höchsten und alles Uebrige beherrschenden Werthbegriff für den Menschen an die Theilnahme an dem Reiche Gottes und die Herrschaft über die Welt anknüpft. Seine Darstellung in der Theologie wird also durch einen

Beweis der Art zum Abschluss kommen, dass das christliche Lebensideal und kein anderes den Ansprüchen des menschlichen Geistes an die Erkenntniss der Dinge genug thut.“ Man sieht hier am Deutlichsten, wie der specifisch-christliche Gedanke, auf welchen Ritschl hinauskommt, ringt mit jenen früheren, wo vom Beweise des Christenthums die Rede war. Es ist charakteristisch, dass hier der heftige Feind des Pietismus auf Spener, den Vater des Pietismus, sich beruft.

Die Nachwirkungen des früheren Ritschl'schen Standpunktes sieht man nun freilich auch an den zuletzt angeführten Worten recht deutlich. Es ist eine Ausgleichung zwischen christlichem und ausserchristlichem Ethos, die vor der Wahrheit nicht besteht. Den Willen Gottes thun wollen in dem Sinne, wie Christus Joh. 7, 17 es meint, ist etwas Anderes als dass man das Ethos als abgestuft gegen die Naturwelt erkenne. Es kann solch eine Abstufung anerkannt werden, ohne dass Jemand gewiss ist, den Willen Gottes im Sinne Christi zu thun. Immerhin ist es bemerkenswerth, dass Ritschl mit dieser Annäherung an den specifisch-christlichen Glauben seine Thätigkeit abgeschlossen hat (in der 3. Auflage noch mehr), (cf. Pfleiderer, die Ritschl'sche Theologie, Jenenser Jahrbücher 1889) wogegen seine Schüler mehr den negativen Elementen seiner Theologie gefolgt sind.

Dass nun Ritschl den Unterschied zwischen christlichem und natürlichem Ethos nicht richtig bestimmt hat, hängt wiederum mit principiellen Punkten zusammen, auf welche hier hinzuweisen förderlicher sein wird, als wenn wir uns begnügen wollten, ein Verzeichniss seiner Abweichungen von der Lehre der Kirche aufzustellen. Aus principiellen Gründen nämlich verzichtet Ritschl darauf, die Frage über die sittliche Umkehr des Menschen durch Einwirkung des heiligen Geistes näher in's Auge zu fassen. Wie der Mensch vom heiligen Geiste ergriffen oder durchdrungen oder erfüllt werde, das sei eine aus der scholastischen Theologie entsprungene, aber unlösbare Frage. Man sieht, dass durch diese Behauptung jeder weiteren Verhandlung von vornherein ein Ende gemacht wird. Aber wenn nun hierdurch sich's

erklärt, dass zwischen der natürlich-sittlichen Entwickelung und der durch Einwirkung des heiligen Geistes bedingten kein deutlicher Unterschied gemacht wird, so liegt darin andrerseits eine Inconsequenz, bei der man nicht stehen bleiben kann. Es ist dem Menschen um seiner Persönlichkeit willen angethan, dass er allenthalben sich genöthigt sieht, seine Erfahrung zum Gegenstande der Erkenntniss zu machen. Diese Nöthigung besteht ebenso auf dem Gebiete der sittlichen wie auf dem der physischen Welt. Denn wir wollen wissen, ob die thatsächlichen Veränderungen, welche mit uns vorgehen, berechtigte oder unberechtigte sind; wir wollen hier ebenso verstehen lernen, welchen Gesetzen und Normen jene innern Veränderungen folgen, auf welche Potenzen und Kräfte sie sich zurückführen. Hier liegen bei Ritschl wiederum jene philosophischen Principien zu Grunde, von denen wir oben geredet haben. Man soll nicht von der Erscheinung der Dinge auf das Wesen derselben zurückgehen, man soll nicht die Idee des Dinges als ein sein Wesen und seine Erscheinung Bestimmendes, insofern ihnen Vorangängiges, in Gott der Creation zu Grunde Liegendes auffassen; sondern die Idee eines Dinges ist nur ein Schattenbild seiner Wirklichkeit: die Ideen sind blasse, unbestimmte Erinnerungsbilder des Einzelnen und Wirklichen, welches auf uns eingewirkt hat. Hier tritt der nominalistische Charakter dieser Theologie, der z. B. auch in der Dogmengeschichte A. Harnack's vorliegt, deutlich hervor. Aber diese Auffassung der Ideen ist eine unsäglich oberflächliche und geistlose; ja sie ist eine der Wirklichkeit selbst widersprechende. Denn wo irgend wirkliche Productivität ist, da arbeitet sie mit Ideen, welche der Darstellung des Einzelnen bedingend vorangehen. Es hat sich auch gerade auf dem Gebiete der Theologie als unthunlich herausgestellt, einfach bei der Wirkung und Erscheinung stehen zu bleiben, ohne weiter auf das Wirkende, auf das Subject, dessen die Wirkung ist, vorzudringen. Es handelt sich hier um eine Thatsache, die ganz unabhängig ist davon, wie man über die Platonische Philosophie denkt. Wir unterscheiden gemäss unserer unmittelbaren Erfahrung

die Thätigkeit eines Subjectes von diesem selbst. Wir bemessen wohl das Subject nach der Thätigkeit, aber wir bemessen auch die Thätigkeit nach dem Subjecte. Dies macht sich bei der Gotteslehre am Meisten geltend. Nichts kann ja richtiger sein, als was Ritschl namentlich in seiner Schrift über „Theologie und Metaphysik", aber auch sonst wiederholt einschärft, dass wir bei der dogmatischen Erkenntniss Gottes niemals mit allgemeinen, aus der Philosophie entnommenen Begriffen zu beginnen haben. Es war ein wunderliches Missverständniss, wenn Ritschl wähnte, dass ich gemeint sei, eine solche Abhängigkeit der Theologie von der Philosophie zu vertreten. Allenthalben und von Anfang an habe ich gelehrt, die dogmatische Aussage von Gott, gleichwie jede andere, lediglich und allein auf die specifisch-christliche Glaubenserfahrung zu begründen. Es ist unter allen Umständen falsch, irgend eine Theologia naturalis der christlichen Gotteslehre voranzuschicken und als Basis derselben zu Grunde zu legen. Dass Ritschl dies auf's Neue eingeschärft, darin erkenne ich ein Verdienst, welches er sich um die Theologie erworben hat. Aber er ist dabei auf halbem Wege stehen geblieben und hat die Unabhängigkeit der Theologie nicht energisch genug durchgeführt. Durch seine philosophische Erkenntnisslehre liess er sich abhalten, der Schrift gerecht zu werden. Es war ein überaus wunderliches Missverständniss, dass es eine philosophische Eintragung oder Voraussetzung sei, wenn man bei der christlichen Gotteslehre mit dem Begriffe des Absoluten beginne. Eben aus der christlichen Erfahrung selbst und nirgend anderswoher entnehmen wir, dass schlechthiniges Aus- und Durch- und Für-sich-sein das Wesen Gottes ausmacht, welches ihn von Allem, was nicht Gott ist, unterscheidet. Wenn man dieses in dem christlichen Glaubensbewusstsein Gelegene, aus der Offenbarung und aus der heiligen Schrift zu Erhebende mit einem Ausdruck bezeichnet, der sonst auf philosophischem Gebiete bräuchlich ist, so folgt begreiflich daraus nicht, dass der Inhalt des Ausdrucks von dorther entnommen sei. Wir müssen ja, um den Inhalt unserer Glaubenserfahrung erkenntniss-

mässig auszudrücken, überall in der Theologie und insbesondere in der Dogmatik, Ausdrücke und Begriffe anwenden, welche formell der allgemein-menschlichen Erkenntniss angehören.

Von hier aus wird nun die Irrung, zu welcher sich Ritschl in seinem Gottesbegriff hinreissen liess, verständlich; und wir werden darauf um so mehr einzugehen haben, als seine eigenthümliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung durchaus damit zusammenhängt. Die Gotteslehre, deren Ritschl zu seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung bedarf, beginnt er nicht mit der Aussage von Gottes Wesen oder Person, sondern mit der Aussage, dass Gott Liebe sei. „Die christliche Vorstellung, sagt er, dass Gott Liebe ist, dass das Motiv der diese Religion begründenden Offenbarung in der Liebe Gottes zur Menschenwelt zu erkennen ist, muss von der Theologie ohne die Voraussetzung irgend eines andern möglichen Begriffs von Gott zum Ausgangspunkt genommen werden. Die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes nämlich hat nicht den Sinn einer selbständigen Erkenntniss vor der Bestimmung Gottes als des Willens der Liebe, sondern stellt nur die Form für diesen Inhalt fest, ohne welchen auch der Begriff der geistigen Persönlichkeit nicht zureicht, um den Zusammenhang der Welt zu erklären" . . . Die Meinung ist die, „dass der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist, indem nur von da aus das Problem der Welt gelöst werden kann". Suchen wir diesen dogmatischen Ausgangspunkt der Gotteslehre seinem Werthe nach zu erfassen. Seine Begründung empfängt er begreiflich nicht dadurch, dass an zwei Stellen der Schrift (1. Joh. 4, 8. 16) die Aussage sich findet, *θεὸς ἀγάπη ἐστίν*. Denn die Absicht ist ja dort keineswegs das Wesen Gottes schlechthin zu bestimmen, sondern im Zusammenhange mit der Liebesoffenbarung Gottes wird von dem Apostel gesagt: Gott ist Liebe. Ein Recht, dies zur grundlegenden Aussage über Gott zu machen, hat man ebenso wenig oder ebenso sehr, wie wenn es anderwärts von Gott heisst: *θεὸς φῶς ἐστίν* (1. Joh. 1, 5), oder *πνεῦμά ἐστιν ὁ θεὸς* (Joh. 4, 24). Im Gegentheil er-

scheint es als Willkür, eine dieser Aussagen als die entscheidende und zu oberst bestimmende herauszugreifen, wogegen man lediglich zu fordern hat, dass jeder derselben an ihrem Orte ihr Recht geschehe. Und dass unser Gott πῦρ ἀναλίσκον ist (Hebr. 12, 29), will ebenso anerkannt sein, wie dass Gott Liebe sei. Bei Ritschl sieht man nun deutlich, dass er nicht durch die Schriftaussage für sich, sondern durch anderweite dogmatische Gründe zu jener primären Bestimmung Gottes veranlasst worden ist. „Nur von da aus, sagt er, könne das Problem der Welt gelöst werden.“ An und für sich ist es ja nun eine vollkommen unzureichende Begründung, welche damit jener Voranstellung der Liebe gegeben wird. Denn wenn es in der That nöthig ist, den Gottesbegriff dogmatisch so zu fassen, dass von da aus das Problem der Welt gelöst werden kann, so ist es nicht minder ein Erforderniss, ja ein noch viel grösseres, Gott so zu bestimmen, dass man von da aus das Dasein und die Beschaffenheit der christlichen Gemeinde verstehen kann Von dieser aber steht fest, dass so wichtig auch für ihre Existenz die Thatsache ist, dass Gott Liebe sei, sie doch von da aus allein sich nicht erklärt, sondern dass wir hiefür Gottes des Allmächtigen, des Ewigen, des Heiligen und Gerechten bedürfen. Wenn die christliche Gemeinde sich als Product ihres Gottes weiss, wenn sie zu diesem ihrem Gotte betet, so betet sie zu ihm allerdings als zu einer Persönlichkeit, nämlich göttlichen Persönlichkeit, der sie die Liebe zuschreibt, von welcher die ihr widerfahrene Liebe herkommt. Dabei handelt sichs um gar keine philosophischen Theorien, sondern um die allernächsten und unmittelbarsten Thatsachen der Erfahrung. Gleichwie wenn uns Menschenliebe zu Theil wird, die Person uns vor Augen steht, der wir diese Liebe verdanken, so steht der Gemeinde, welche von ihres Gottes Liebe lebt, der Gott vor Augen, die Gottespersönlichkeit, deren diese Liebe ist. Freilich nicht die Person in abstracto ists, wohl aber eben diese Person, von der die Erlöserliebe ausgeht. Nun weiss die Gemeinde mit derselben Sicherheit, mit der sie um ihre Existenz weiss, dass keinerlei mensch-

liche, kreatürliche Liebe sie zu dem gemacht hat, was sie ist, sondern allein Gottesliebe. Auch dies, dass sie diese Liebe auf Jesum Christum zurückführt, dass sie ihn als Träger und Vermittler solcher Liebe kennt, begreift sich nur daraus, dass es Gottes Liebe ist, welche durch ihn ihr kund und zu Theil ward. „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber" (2. Cor. 5, 19). Also man muss irgendwie wissen, was es um Gott ist, um diese Gottesliebe von Creaturenliebe unterscheiden zu können. Und diese Unterscheidung vollzieht die Gemeinde nicht auf Grund eines vorausgesetzten natürlichen oder etwa gar philosophischen Gottesbegriffs, sondern auf Grund eben der Gotteserfahrung, wodurch sie in ihrer Eigenart geworden ist. Die Sache ist so einfach und selbstverständlich, dass man den Widerspruch dagegen nicht begreifen würde, wenn es nicht eine Thatsache wäre, dass falsche Grundanschauungen und lebhaft verfolgte Intentionen den klaren Blick zu umnebeln vermögen. Und kaum bedarf es noch der Erwähnung, dass, wenn wir genöthigt sind, eine Aussage über das Wesen Gottes voranzustellen, die Meinung niemals die sein kann, dasselbe sachlich zu trennen von Dem, was wir dann weiterhin diesem Wesen als Eigenschaften zuschreiben. Wir wissen, dass unsere discursive Erkenntniss und die ihr entsprechende wissenschaftliche Darstellung genöthigt ist zu scheiden, nach einander zu setzen, was thatsächlich ineinander liegt, und wovon jedes Einzelne falsch ist, wenn man es von dem je Anderen scheidet.

Also wenn es von hier aus unbegreiflich wäre, dass Ritschl in der bezeichneten Weise von Gott redet, so wird es doch andererseits vollkommen begreiflich, wenn wir unsern Blick dem Zielpunkt zuwenden, welchen Ritschl dabei im Auge hat. „Gott ist die Liebe, sagt er, insofern als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung des Menschen selbst. Gott liebt das Menschengeschlecht unter dem Gesichtspunkt dieser seiner Bestimmung. Wenn nun auch die Erreichung dieses Zieles die Menschen über ihre

Natürlichkeit erhebt, so liegt doch jene Bestimmung nicht an sich über das Wesen des Menschen hinaus, sondern ist von Gott aus in demselben eingeschlossen. Das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Correlat des göttlichen Selbstzweckes und ist der Zweck der göttlichen Schöpfung und Leitung der Welt" (III, 263). Die schlimmen Consequenzen jenes falschen Vordersatzes sind nun schon an dieser Stelle deutlich erkennbar. Hätte Ritschl das Wesen Gottes in der richtigen Weise bestimmt, so würde er nicht zu dem Satze haben kommen können, dass das aus Menschen zu bildende Reich Gottes das Correlat des göttlichen Selbstzweckes sei. Denn das Wesen Gottes in seinem Unterschiede von aller Kreatur bringt es mit sich, dass der „Zweck" Gottes ebenso wenig wie sein Ausgang und Urgrund ausser Gott sein kann. Gottes Selbstzweck in das aus Menschen bestehende Reich Gottes zu setzen, zerstört das göttliche Wesen. Denn dann bedurfte Gott um Gott zu sein und zu bleiben, des Menschen, der Kreatur, er wäre nicht der schlechthin Reiche und Allgenugsame. Es ist also principiell falsch, bei der Gotteslehre mit der Liebe zu beginnen und diese Liebe darin bestehen zu lassen, dass Gott, um sie zu bethätigen, anderer kreatürlicher Wesen ausser sich bedürfe. Die Frage nach platonischer oder anderweiter Philosophie bleibt hier gänzlich ausser Betracht. So gewiss wir in unserm christlichen Glauben und gemäss der Folge unserer menschlichen Erkenntniss erst von Gott und Gottes Persönlichkeit etwas wissen müssen, ehe wir von göttlicher Liebe reden können, so gewiss entspricht Dem die dogmatische Ordnung, dass man mit dem Wesen und der Persönlichkeit Gottes beginne, unbeschadet Dessen, dass mit diesem Wesen untrennbar alles Andere verbunden ist, was wir von ihm aussagen, und unbeschadet Dessen, dass man eben aus der erfahrenen Gottesliebe, überhaupt aus der göttlichen Offenbarung und Heilswirkung das Wesen Gottes abnehme.

Bei Ritschl wird nun durch jene irrige Voranstellung insbesondere die Lehre von dem Erlösungswerk und folgeweise jene von dem Erlöser verderbt. Er erneuert die alte

socinianische und rationalistische Irrung, dass es für Gott, eben weil er die Liebe ist, keiner Sühnung unserer Sünden bedürfe. „Indem Gott die Sünden vergiebt oder verzeiht, übt er seinen Willen in der Richtung aus, dass der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch, in welchem die Sünder zu ihm stehen, diejenige Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen soll, welche er aus höheren Gründen beabsichtigt" (III, 30). Fragt man, welches diese „höheren Gründe" sind, so ist auf Dasjenige zu verweisen, was vorhin über den Selbstzweck Gottes gesagt wurde. Die Herstellung des Reiches Gottes ist sein Selbstzweck, und dieses Reich lässt sich ohne Sündenvergebung nicht realisiren. An und für sich freilich könnte man ja auch mit dieser, wie wir gesehen, principiell verwerflichen Anschauung noch den Gedanken der Sühnung verbinden. Man könnte folgern: eben darum musste Gott eine Sühnung beschaffen, damit er durch Vergebung der Sünden seinen Selbstzweck in der Herstellung des Reiches Gottes realisirte. Aber hier greift die Auffassung der Sünde bei Ritschl hemmend ein. Jenes Sündenbewusstsein, wie es bei Luther und nach ihm in der evangelischen Kirche so durchschlagend war, das Bewusstsein, dass man dem heiligen Gotte nicht nahen könne ohne zuvor eingetretene Sühnung, kennt Ritschl nicht. Es erscheint ihm pietistisch, das Sündenbewusstsein vorschlagen zu lassen. Nun dann ist Luther freilich ein rechter Pietist gewesen, und Paulus desgleichen. Die Sünde nämlich muss, um einen bei Ritschl beliebten Ausdruck zu gebrauchen, „als Unwissenheit beurtheilt" werden, wobei er sich an einzelne Schriftstellen, wie Act. 17, 30; 1. Petr. 1, 14 u. a. anschliesst. Diese Sünde, hinsichtlich der man von Ritschl nicht erfährt, wie sie in die Welt gekommen ist — denn eine Lehre von der Erbsünde und vom Sündenfall kennt er nicht — ist in ihrer Art „unvollkommene Sünde", ein Attribut des Menschen, welches den Werth desselben für Gott nicht erschöpft und nicht endgiltig bestimmt (III, 354). Die Schwierigkeit, dass auf der einen Seite die Sünde ein scheinbar unvermeidliches Erzeugniss des menschlichen Willens unter den gegebenen

Bedingungen seiner Entwickelung ist, und doch im Bewusstsein unserer Freiheit und Selbständigkeit von uns als Schuld angerechnet wird; der Widerspruch, dass kraft des letzteren Momentes die Sünde als zufällig in die Welt eingetreten erscheint und doch diese Zufälligkeit sich nicht vertragen will mit jener Nothwendigkeit und mit der göttlichen Weltordnung, wird von Ritschl kaum angerührt, geschweige denn gelöst. Angesichts dieser Auffassung von der Sünde ist es nun auch vollkommen erklärlich, dass er von einem gegenwärtigen Zorn Gottes über die Sünde Nichts wissen will, sondern demselben nur eschatologische Bedeutung beilegt. Ritschl hat im Jahre 1859 bei seinem Eintritt in die theologische Facultät der Universität Bonn ein Programm geschrieben de ira Dei, welches um deswillen bemerkenswerth ist, weil hier die Grundzüge Dessen vorliegen, was er dann später in seinem Werke von der Rechtfertigung und Versöhnung in extenso vorträgt. Im Hinblick auf die häufigen Schriftstellen, welche von einem zukünftigen Zorn reden, mit Beiseitestellung jener, welche zweifellos auch von der Gegenwart das Bleiben und Ruhen des göttlichen Zornes über der Sünde aussagen, behauptet hier Ritschl, dass der Zorn Gottes die menschliche Sünde erst dann treffe, wenn der Mensch der Gnadenoffenbarung Gottes endgiltig widerstrebe. Die Irrung, welche darin liegt, ist offenbar daraus hervorgegangen, dass durch Gottes Erlösungsrathschluss und Christi Erlösungsthat der Zorn Gottes, welcher auf der menschlichen Sünde ruht, sistirt ward und nur Diejenigen schliesslich treffen wird, welche muthwillig der Gnadenabsicht Gottes widerstreben. Aber daraus folgt nun begreiflich mit Nichten, dass nicht an und für sich, abgesehen von dem Gnadenrathschluss, Sünde und Zorn Gottes Correlate sind. Die geringere Schätzung der menschlichen Sünde macht sich demnach auch in dieser Hinsicht geltend, und jene Grundanschauung Ritschl's von Gottes Liebe und Selbstzweck verträgt sich ja in Wirklichkeit gar nicht mit jener Schriftlehre, dass Gott mittelst eines von Ewigkeit her gefassten Gnadenrathschlusses die Welt, welche um ihrer Sünde willen der göttlichen Strafe verfallen war, zu retten

gewillt war. Gottes Wesen, ebendasselbe, welches er als Schöpfergott bekundet, ist so geartet, dass er aus höhern Gründen die Sünde vergiebt und seinen Zorn erst dann über dieselbe ausgiesst, wenn der Mensch muthwillig und endgiltig seine Gnade zurückstösst. Ein Erlösungswerk also, welches Jesus Christus vollbracht hätte, um den Menschen die Vergebung der Sünden zu verdienen, giebt es nicht. Hier ist's, wo seine Theologie in den entschiedensten Widerspruch tritt mit Schriftaussagen nicht bloss der Apostel, sondern Jesu selbst. Christus hat es in den feierlichsten Momenten seines Lebens ausgesprochen, dass er nicht gekommen sei, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für Viele (Matth. 20, 28; Marc. 10, 45; 1. Tim. 2, 6 *ἀντίλυτρον*; 1. Cor. 6, 20; 7, 23 *τιμή*); dass das Blut, welches er im Abendmahl den Seinen darreiche, *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* vergossen werde (Matth. 26, 28). Aus der sonstigen epistolischen Literatur des Neuen Testament Belegstellen herbeizuziehen, ist nicht erforderlich. Wie steht es nun bei Ritschl mit der „Rechtfertigung und Versöhnung"? „Der Grund der Rechtfertigung oder Sündenvergebung, sagt er, ist die wohlwollende, gnädige, barmherzige Willensbestimmung Gottes, Sündern den Zutritt zu sich zu gewähren. Die Form, in welcher Sünder diese Gabe Gottes sich aneignen, ist der Glaube, das affectvolle von dem Werthe dieser Gabe für die Seligkeit überzeugte Vertrauen, das an der Stelle des bisher mit dem Schuldgefühl verbundenen Misstrauens durch die Gnade hervorgerufen wird" (III, 103). Während nun nach gewöhnlicher Auffassung der evangelischen Kirche und Theologie die Versöhnung der Rechtfertigung vorangestellt wird — jenes das objective Ergebniss der von Christo bewirkten Sühnung unserer Sünden vor Gott, dieses die durch den Glauben angeeignete Versöhnung — so wird hier das Verhältniss umgekehrt. Das Objective, schlechthin von Gott Ausgehende ist die Rechtfertigung. „Die Sünder werden durch den Begriff der Rechtfertigung lediglich passiv bestimmt und in ihm ist keine Auskunft darüber enthalten, welchen Reiz die göttliche Verfügung auf dieselben

ausübt. Hingegen ist es in dem Begriffe der Versöhnung ausgedrückt, dass Diejenigen, welche bisher im activen Widerspruch gegen Gott begriffen waren, durch die Verzeihung in die zustimmende Richtung auf Gott, zunächst in die Uebereinstimmung mit seiner dabei gehegten Absicht versetzt werden. Die Versöhnung drückt demnach die in der „Rechtfertigung oder Verzeihung“ jedesmal beabsichtigte Wirkung als wirklichen Erfolg aus, ihr Begriff hat also einen grösseren Umfang und grössere Bestimmtheit als der der Rechtfertigung“ (ib. 74). An und für sich würde ja die Vor- oder Nachstellung des einen oder des anderen Ausdrucks, überhaupt die begriffliche Fassung derselben von geringer Bedeutung sein, und es giebt wirklich Stellen in der heiligen Schrift, wo die Rechtfertigung als mit der Erlösungsthat Christi selbst schon gesetzte erscheint, wogegen andererseits die Menschen aufgefordert werden, sich mit Gott, also subjectiv, versöhnen zu lassen. Aber soviel steht fest, dass in jedem Falle hier die Hauptsache fehlt, nämlich dass Christus unsere Sünden getragen und gesühnt hat; und andererseits ist es zweifellos, dass nach dem überwiegenden Sprachgebrauch der Schrift, gleichwie der Kirche die Rechtfertigung als Wirkung des Versöhnungswerks, bedingt durch den Glauben, angesehen wird.

Wie aber dieser Glaube zu Stande kommt, eine der wichtigsten Fragen der Theologie, das erfahren wir nur in äusserst beschränktem Masse. Ritschl begnügt sich mit der Aussage, dass durch die Thätigkeit der Gemeinde und ihrer Organe, durch die Wirksamkeit des Wortes und der Sacramente, der Glaube zu Stande komme, ein ganz richtiger, aber selbstverständlicher Satz. Die Kirche hat in schweren Kämpfen (den pelagianischen und synergistischen), darüber sich Klarheit zu verschaffen versucht, in welcher Weise die Gnade hierbei auf den Menschen einwirke. Und es ist nicht etwa ein bloss theoretisches, es ist in erster Linie ein praktisches Interesse, welches dabei in Frage kommt. Was die Gnade an dem Menschen behufs seiner Bekehrung und Beseligung thut, das war die Hauptfrage, womit die Reformation sich beschäftigte. Ritschl dagegen sagt: „Ueber die Recht-

fertigung des Einzelnen kann objectiv Nichts weiter gelehrt werden, als dass sie innerhalb der Gemeinde der Gläubigen gemäss der Fortpflanzung des Evangeliums und der specifischen Fortwirkung der persönlichen Eigenthümlichkeit Christi in der Gemeinde erfolgt, indem in dem Einzelnen der Glaube an Christus und das Vertrauen zu Gott als dem Vater hervorgerufen wird, welches die gesammte Weltanschauung und Selbstbeurtheilung bei der Fortdauer des Schuldgefühls über die Sünde beherrscht. Wie diese Wirkung zu Stande komme, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwickelung des individuellen Geisteslebens überhaupt" (III, 563). Also „hervorgerufen" wird der Glaube innerhalb der Gemeinde, aber man darf nicht fragen wie; die Untersuchungen, wie Gesetz und Evangelium bei der Bekehrung des Menschen zusammenwirken, werden gegenstandslos; es soll nicht möglich sein, die geistlichen Erfahrungen, Acte und Vorgänge zu bestimmen, in denen die geistlich-sittliche Umwandlung des Menschen sich vollzieht, während doch sonst die Psychologie sich damit beschäftigt, die Acte des menschlichen Innenlebens in ihrer Ordnung und in ihrem Zusammenhang aufzuzeigen. Es bedeutet Nichts weniger als einen Bruch mit der geschichtlichen Entwickelung und Vergangenheit der Kirche, will man auf diesem Gebiete die Frage nach dem Verhältniss von Sünde und Gnade stillstellen; und wie diese Sistirung sich thatsächlich als unmöglich erweist, so öffnet sie andererseits dem rohesten Pelagianismus Thür und Thor.

Es versteht sich nun von selbst, dass, wenn Christus unsere Sünden nicht sühnend und stellvertretend getragen, nicht dadurch die Erlösung beschafft hat, ihm als Erlöser lediglich obliegt, Dolmetscher des göttlichen Liebeswillens zu sein und bei diesem Berufe sich bis in den Tod zu bewähren. Christus ist der Mensch, der Einzigartige, welcher den Weltzweck Gottes zu seinem eigenen gemacht hat, und welchen die Gemeinde darum das Recht hat „als Gott zu beurtheilen". Der Gedanke also, mit welchem die Kirche und die kirchliche Theologie von Alters her sich gar viel beschäftigt hat, dass und warum es gerade der Gottmensch

war und sein musste, welcher das Erlösungswerk vollbrachte, kommt hier von vornherein in Wegfall. Wenn die christliche Aufgabe „in der Erhaltung des persönlichen Selbstzweckes besteht, welche daran zu erproben ist, dass die ganze Welt nicht an den Werth des persönlichen Lebens hinanreicht, und dass der Mensch durch den Erwerb der geistigen Herrschaft über die Welt jenen bestimmungsmässigen Werth seines Lebens bewährt“ (III, 360), so ist nun diese Bestimmung der Glieder der Gemeinde Christi in der Person des Stifters nicht bloss vorgebildet, sondern auch begründet „als der fortwirkenden Kraft zu aller Nachbildung“, weil er eben den eigensten Zweck Gottes, die Vereinigung der Menschen in dem Reiche Gottes, „als seine persönliche Lebensaufgabe ergriffen und ebendadurch die Selbständigkeit über die Welt erlebt hat, welche von den Mitgliedern seiner Gemeinde nacherlebt werden soll“ (III, 360). Wenn irgend Etwas klar ist, so ist es wohl Dieses, dass angesichts dieser Stellung Christi die Gemeinde nicht befugt ist, ihn „als Gott zu beurtheilen“. Von einer persönlichen Präexistenz Christi, wie sie die Schrift lehrt, kann nicht die Rede sein, und es ist schlüsslich eine Phrase, wenn die betreffenden Schriftstellen in dem Sinne umgedeutet werden, dass Christus „für Gott ewig als derjenige existire, als der er für uns in zeitlicher Begrenzung offenbar ist. Aber eben für Gott; denn als präexistent ist Christus für uns verborgen“ (III, 436). Wenn in der Schrift Christus der Erstgeborene aller Creatur heisst (Col. 1, 15), wenn von ihm gesagt wird, er sei „vor Allem“ (ib. 17), wenn er von sich zeugt, ehe denn Abraham ward, bin ich (Joh. 8, 58), so sollen diese Gedanken lediglich so verstanden werden, dass Jesus als Correlat des göttlichen Selbstzweckes „ewig Object der Liebe Gottes ist“ (III, 430). Man sieht, Ritschl kommt hier an jener Grenze an, welche seine Schüler, z. B. Ad. Harnack, bereits und zwar mit vollem Bewusstsein überschritten haben. Diese Sorte der Schriftauslegung, vermöge deren man die deutlichsten und klarsten Schriftzeugnisse herausescamotirt, erweist sich doch als undurchführbar, und man muss fort-

schreiten zu dem Gedanken, dass dergleichen lediglich auf Rechnung der Apostel zu bringen sei. Sie haben alexandrinische, metaphysische Vorstellungen mit der Person Christi verbunden, und die ganze Kirchenlehre von Anfang an, die Feststellungen des ersten ökumenischen Concils, die christologischen Sätze unserer evangelischen Kirche — alles Dieses ist Corruption, welche wir nun endlich, nachdem die christliche Kirche an 1900 Jahre gedauert und dieses Glaubens gelebt hat, abthun müssen. Es gehört eine masslose Illusion dazu, anzunehmen, dass die christliche Kirche fortexistiren werde, nachdem sie sich dieser fundamentalen Sätze entäussert. Aber noch stehen wir in dem Stadium, wo diese Illusion bei einzelnen Schülern Ritschl's, wie Herrmann, Harnack, Kaftan, Herm. Schultz u. A. andauert. Das Bedenklichste aber dabei ist dieses, dass man, wie der letztgenannte Theologe in seiner „Lehre von der Gottheit Christi" (Gotha 1881) gethan, die altkirchlichen christologischen Formeln missbraucht, um die eigene, toto coelo davon differirende Lehre darunter zu verstecken: dasselbe Spiel, welches schon einmal von einer ganz anderen Seite her, der monistisch-pantheistischen unternommen ward, und dem dann insbesondere Strauss und Feuerbach ein Ende bereiteten. Man kann sich's nur aus dem grossen Mangel historisch-dogmatischer Kenntniss erklären, dass diese equilibristischen Kunststücke jetzt noch Jemandem imponiren. Und man soll hierbei ja nicht die Frage einmengen, ob und wie in den kirchlichen Lehrsätzen von der Person Christi philosophische Lehren sich geltend gemacht hätten. Wenn die Kirche Christum als Gottessohn, als wahrhaftigen Gott von Ewigkeit her bekannte, so ging sie nicht von irgend einer philosophischen Anschauung aus, sondern von unten her, von der Erfahrung des Glaubens her, kam sie, kamen schon die Apostel zu dem Ergebniss: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst" (2. Cor. 5, 19); „wir sahen seine Herrlichkeit, ‚eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater" (Joh. 1, 14). Wenn Nichts dem Christen gewisser ist, als dass Gott trotz all seiner Nähe und Immanenz gleichwohl

seinem Wesen nach über alles Menschliche und Creatürliche weit hinausragt, wenn es eine Blasphemie wäre, einen Menschen Gotte gleich, oder Gott einem Menschen gleichzusetzen, so verlangen wir im Namen des Glaubens, ohne alle Rücksicht auf philosophische Anschauungen, eine klare und runde Antwort darauf, ob die Gemeinde ein Recht gehabt hat, „Christum als Gott zu beurtheilen,“ wenn er es nicht war, sondern ein Mensch, der den Selbstzweck Gottes zu seinem eigenen gemacht hatte; wir wollen eine bestimmte, unverschleierte Antwort auf die Frage: was dünket euch um Christo, war er wirklich Gott oder nur ein Mensch, wenn auch der erste unter ihnen; und die Antwort auf diese Frage kann nach den Principien der Ritschl'schen Theologie nicht zweifelhaft sein.

Man kann nicht läugnen, dass hier Alles innerlich zusammenhängt, und darin bewährt sich Ritschl als Systematiker, so wenig auch in dem äusseren Aufbau seines Werkes systematische Kunst zu Tage liegt.

Auf die philosophische Grundlage des Systems weist auch die Lehre von der Person Christi insofern zurück, als man durch dieselbe veranlasst wird, allenthalben bei der Erscheinung und Wirkung stehen zu bleiben, statt dieselbe auf das Wesen zurückzuführen. Das Gleiche muss sich begreiflich auch bei der Gottesidee wiederholen, bei der Frage nach dem Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit zum Wesen Gottes, wo der Natur der Sache nach das Verhältniss zwischen Transcendenz und Immanenz, zwischen jenseitigen und diesseitigen Realitäten am Meisten in Frage kommt. Die Voraussetzungen der Ritschl'schen Theologie gestatten es nicht, die Gottesgewissheit des Christen auf die Erfahrung unmittelbarer Gotteseinwirkung zu gründen. Auch den Schleiermacher'schen Gedanken der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und ihres Innewerdens, womit ja lediglich das allgemein religiöse, nicht schon das specifisch-christliche Bewusstsein ausgedrückt ist, hat Ritschl sich nicht angeeignet. Es ist allerdings „ein Act theoretischer Erkenntniss“, womit es zur Erfassung der Gottesidee kommt, aber so dass das

specifische Christenbewusstsein damit nur in entfernterer Beziehung steht. „Der Beweis für die wissenschaftliche Nothwendigkeit der Gottesidee kann nur auf unumgängliche Daten des menschlichen Geisteslebens begründet werden, welche ausserhalb der religiösen Weltanschauung liegen, und entweder überhaupt keine Erklärung finden oder durch die wissenschaftliche Hypothese der Gottesidee" (III, 209, 2. A.). „Dadurch wird die Vernunftgemässheit der Weltanschauung des Christenthums bewiesen." Man hat philosophischerseits mit Recht bestritten, dass hierin ein wirklicher Beweis enthalten sei. Die Argumentation läuft doch schlüsslich nur auf ein Postulat hinaus, ähnlich wie bei Kant. „Entweder, sagt Ritschl, ist jene Werthschätzung seiner selbst, in welcher der Geist als die Macht über die Natur verfährt, insbesondere die Werthschätzung der sittlichen Gemeinschaft, welche über die Natur geht, eine falsche Einbildung, oder der Geist verfährt so auf Grund eines göttlichen Willens, welcher die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schafft." Es wird manche Atheisten geben, welche die Stringenz dieses disjunctiven Schlusses nicht zugeben. Aber auch dieselbe angenommen, so ist damit lediglich die Hypothese Gottes als vernunftgemässe erwiesen. Aber auf solch eine Hypothese lässt sich kein religiöses Verhältniss zu Gott gründen, geschweige denn das eigentlich christliche.

Von hier aus wird man es verstehen, dass Ritschl auf's Entschiedenste gegen die Mystik, gegen die mystische Hingabe an Gott ankämpft. Von einer unmittelbaren Wechselwirkung zwischen Gott und dem Gläubigen kann ja nach den Voraussetzungen gar nicht die Rede sein. Nur zum Schein kann er sich dabei auf solche Aeusserungen Luther's stützen, wo sich dieser gegen den extremen mittelalterlichen, ekstatischen Mysticismus erklärt. Es ist historisch zweifellos, dass Luther mit der edleren und reineren mystischen Richtung des Mittelalters zusammenhängt, dass die Innerlichkeit seines christlichen Gemüthslebens in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott in Christo wurzelt. Der Gedanke der unio mystica cum Deo, wenngleich er erst von der evange-

lischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts bestimmt ausgeprägt wurde, ist daher thatsächlich schon bei Luther und bei den Theologen des 16. Jahrhunderts gegeben. Hier zeigt sich bei Ritschl eine ganz wesentliche Verkürzung der evangelischen Frömmigkeit und Sittlichkeit. Eine Unzahl evangelischer Lieder und Gebete drücken die Versenkung in Gott, das Leben in Gott aus, worauf der Christ nach Ritschl verzichten soll. Das „ewige Leben" und die „Seligkeit" des Christen, welche nach Luther's Katechismusspruch mit der Vergebung der Sünden verbunden ist, wird hier lediglich auf die Weltbeherrschung, also nach aussen hin geworfen, während nach evangelischer Auffassung die Gottesgemeinschaft der innerste Grund jenes ewigen seligen Lebens und damit zugleich die Vorbedingung der Weltbeherrschung ist. Wer uns das „Ich in euch und ihr in mir" der Schrift nimmt (Ev. Joh. 17, 23), wer nicht nach der Schrift sich Dessen getröstet, dass Gott in uns Wohnung machen wolle durch den heiligen Geist und durch den Glauben (Joh. 14, 23), der verzichtet darauf, in dem höchsten Gute seine Seligkeit zu finden und bricht aus der Mitte des Christenglaubens den Edelstein heraus, ohne welchen der Werth alles Anderen dahinsinkt. Es ist wahr, dass der Strom der mittelalterlichen Mystik durch Arnd u. A. im 17. Jahrhundert nicht sowohl auf systematischem als auf praktischem Gebiete sich in die evangelische Kirche ergoss und mancherlei mitbrachte, was die Probe reinerer evangelischer Anschauung nicht besteht. Aber man müsste doch blind sein, um nicht wahrzunehmen, wie dadurch auch eine Befruchtung der asketischen Literatur, eine Erneuerung des evangelischen Glaubenslebens bewirkt ward, an welcher unsere tüchtigsten, streng confessionell gerichteten Dogmatiker wie Joh. Gerhard und unsere edelsten, gefeiertsten Liederdichter, wie Paul Gerhard, theilnahmen.

Aehnlich ist es doch auch mit dem Pietismus. Ritschl hat Recht, wenn er in seiner ausführlichen „Geschichte des Pietismus" (Bonn 1880—86, zwei Bände, der zweite in zwei Abtheilungen) auf die Differenz hinweist, welche zwischen der pietistischen und der ursprünglich reformatorischen An-

schauung besteht. Mit grosser Gründlichkeit hat Ritschl die pietistische Literatur durchforscht, und es ist wahr, dass der Pietismus vielfach das rechte Verhältniss des Christen zur Welt nicht gefunden hat. Aber falsch ist es, wenn Ritschl zur Erklärung dieser kirchlichen Erscheinung vor Allem auf mittelalterliche, mönchische Vorbilder recurrirt, und ungerecht wäre es, wollte man verkennen, dass das pietistische Drängen auf wirkliche, innerliche Wiedergeburt und Bekehrung, auf den Ernst der Heiligung, auf Befreiung von Weltliebe irgend wie die Linie des reformatorisch evangelischen Glaubens überschritten habe. Auch dem Pietismus, insbesondere Vertretern desselben wie Spener und Francke, verdankt die vielfach erstarrte und erkaltete evangelische Kirche eine Belebung und Erneuerung, die anerkannt sein will, ehe man die Verirrungen rügt, welche zugleich damit sich eingeschlichen haben.

Mit jenem Mangel an Unmittelbarkeit des geistlichen Lebens, des unmittelbaren Wechselverkehrs mit Gott, hängen nun auch offenbar die Schäden zusammen, welche in Ritschl's Lehre vom Gebet vorliegen, Schäden, welche nicht minder in den Ausführungen seiner Schüler (z. B. Herrmann und Kaftan) zu Tage treten. Es gilt als feststehend, dass in dem Verkehr des Christen mit Gott das Bittgebet hinter das Dankgebet zurückzutreten habe. Auch hier liegt der Behauptung Ritschl's eine gewisse Wahrheit zu Grunde, die man anerkennen mag. Es wird mit Bittgebeten in der Christenheit viel gesündigt, schon dadurch, dass sich vielfach die Bitte vordrängt vor den Dank. Aber auch dadurch, dass bei dem Bittgebet vielfach ein Mangel an Ergebung sich einmischt. Zumal bei der Bitte um äusserliche, natürliche Gaben. Aber dieses anerkannt, wie es ja in der evangelischen Theologie niemals verkannt worden ist, muss es doch als eine durchaus schriftwidrige Auffassung Ritschl's bezeichnet werden, wenn er das Bittgebet geradezu in das Dankgebet auflöst. Die Bitten des Vater-Unser's sollen nicht als Bitten gelten, „als Muster einseitigen Bittgebets", sondern nach Massgabe der Anrede des Vaters, welche die Bitten dem Danke unterstellt, mehr als Ausdruck des Dankes gegen Gott. Die erste Bitte

z. B. soll „Ausdruck der sichern Erwartung sein, dass der Vater überall Dank erfährt“, und auch die 4. Bitte wird zu einem Dankgebet umgesetzt. Die Collision, in welche Ritschl dadurch mit den dringlichen Ermahnungen zum Bittgebet z. B. in der Bergpredigt (Matthäus 7, 7 ff.) und anderen kommt, wird kaum verhüllt, geschweige denn gelöst. Diese Ermahnungen (sammt den daran geknüpften Verheissungen) sollen „nur als vorläufige Ermunterungen des religiösen Zutrauens gegen Gott“ verstanden werden, nicht wohl als definitive Anweisung an Jesu Gemeinde. Während Ritschl hier durch willkürliche Auslegung den Widerspruch zu verdecken sucht, so genirt er sich dagegen weniger, gegen die Zuversicht zu protestiren, welche im Alten Testament, in den Psalmen, mit dem Bittgebet verbunden ist. Sein Argument ist, dass man die Erfüllung solcher Bitten nicht „erlebe“. Es kann gar keinen schneidenderen Contrast als diesen geben zwischen der Auffassung Ritschl's und der zuversichtlichen Stellung, welche nach der Schrift zwischen dem gläubigen Christen und dem ihm allezeit nahen und hilfreichen himmlischen Vater besteht. Auch hier muss man sagen, dass unsere gesammte asketische Literatur durch diese Auffassung durchbrochen und unbrauchbar gemacht wird.

Nicht selten ist, namentlich von Solchen, welche die Theologie Ritschl's nicht näher kennen, aber doch das Bestreben haben, darüber zu reden, die Meinung ausgesprochen, dass wenigstens auf ethischem Gebiete ein wesentlicher Fortschritt durch diese Theologie angebahnt sei. Das Urtheil beruht wesentlich auf Unverstand und Mangel an Urtheilsschärfe. Wenn Ritschl als nothwendige Consequenz der dem Christen widerfahrenen Rechtfertigung das Vertrauen auf Gott in allen Lagen des Lebens hervorhebt, die Demuth und Geduld, als wodurch dann die vor Allem betonte Weltherrschaft zu Stande kommt (III, 624), so ist dagegen selbstverständlich Nichts zu sagen, so wenig man dieser Aussage den Werth einer „Entdeckung“ beilegen wird. Anders schon steht es, wenn man in dieser Gesinnung und Stellung des Christen dessen „Vollkommenheit“ gemäss der Bedeutung des Wortes in der Schrift er-

schöpft glaubt. Die bekannten Stellen in der Augustana, wo gegenüber der mönchischen Vollkommenheit die evangelische hervorgehoben wird, hat Ritschl in einseitiger Weise dazu benutzt, seine von dem evangelischen Bekenntniss abweichende Lehre in ihnen wiederzufinden. Es werden, so sagt Melanchthon in der Augustana (Art. XXVII, § 49), „die Gebote Gottes und die rechten und wahren Gottesdienste dadurch verdunkelt, wenn die Leute hören, dass allein die Mönche im Stande der Vollkommenheit sein sollen. Denn die christliche Vollkommenheit ist, dass man Gott von Herzen und mit Ernst fürchte und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben, auch Vertrauen fasset, dass wir um Christi willen einen gnädigen barmherzigen Gott haben, dass wir mögen und sollen von Gott bitten und begehren was uns noth ist und Hilfe von ihm in allen Trübsalen gewisslich nach eines Jeden Beruf und Stande gewarten, dass wir auch indess sollen äusserlich mit Fleiss gute Werke thun und unseres Berufes warten. Darin steht die rechte Vollkommenheit und der rechte Gottesdienst, nicht im Betteln oder in einer schwarzen oder grauen Kappen“ u. s. w. Es war ein charakteristisches Zeichen für den Wissensstand in manchen Kreisen, dass, als Ritschl auf diese allbekannten und von Jedermann hochgehaltenen Stellen der Augustana hinwies, dies als eine „Entdeckung“ gepriesen wurde. Es giebt keinen evangelischen Theologen, dem nicht jene Errungenschaft der Reformation als ein edles Gut, als zweifellose Wahrheit gälte. Aber ebenso müsste man sehr stumpfen Sinnes sein, um nicht zu erkennen, dass die Wendung, welche Ritschl der von dem Bekenntniss geforderten Stellung zu Gott nach Seiten der „Weltbeherrschung“ giebt, eine sehr wesentliche Abweichung von der principiellen Auffassung der Reformation zeigt. Gleichwie für Ritschl die Gottesgewissheit erwächst aus der Nothwendigkeit, sich als Mensch, als geistiges Wesen der Welt gegenüber zu behaupten, so dient die Versöhnung mit Gott, die Sündenvergebung und die Rechtfertigung dem Christen nicht in erster Linie dazu, in der Gemeinschaft mit Gott seine Bestimmung, seine Seligkeit zu finden, sondern diese

ist vielmehr Mittel zum Zweck, nämlich zu dem Zwecke der „religiösen Weltbeherrschung“. Und auch diese religiöse Weltbeherrschung geht, abgesehen von der gewissenhaften Erfüllung unserer Berufswerke, darin auf, dass wir in der Welt uns Alles widerfahren lassen, ohne das Vertrauen auf Gott zu verlieren. Dass damit weder der reformatorische noch der schriftmässige Begriff der christlichen Vollkommenheit erschöpft wird, liegt auf der Hand. Es ist der Mühe werth, darauf für einen Moment einzugehen. Philipper 3, 12 ff. rechnet es Paulus zum Wesen der Vollkommenheit, sich dessen bewusst zu bleiben, dass man noch nicht ergriffen habe oder schon vollkommen sei, sondern das Dahinterliegende vergessend sich ausstrecke nach dem vor uns gelegenen Ziele, dem *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ ϑεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Ritschl dagegen lässt dieses im Christen andauernde Bewusstsein des Mangels zurücktreten, das „vorschlagende Sündenbewusstsein“ rechnet er zu den Fehlern des Pietismus. Anderwärts wird in der Schrift die Vollkommenheit auch auf die geistlich intellectuelle Seite bezogen, cf. 1. Corinther 2, 6; 1. Corinther 14, 20; Hebräer 5, 14. Eine Seite, die bei Ritschl gänzlich fehlt. Und wenn endlich Christus in der Bergpredigt Matthäus 5, 48 sagt, wir sollen vollkommen sein, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist, so ist es ganz unmöglich, diese Vollkommenheit aufgehen zu lassen in Eigenschaften, welche Gotte gar nicht beigelegt werden können, wie Gottvertrauen, Demuth, Geduld u. s. w. Mithin auch diese am Meisten gerühmte Seite der Ritschl’schen Ethik erweist sich bei näherer Betrachtung als nicht durchaus probehaltig. — Nehmen wir noch zwei andere wichtige Punkte hinzu. Das evangelische Ethos ist durchaus dadurch bedingt, dass es auf der geistlichen Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen beruht. So lange nicht in dem Menschen ein neues Ich, ein neuer Mensch durch die Gnade, durch die Einwirkung des heiligen Geistes geschaffen worden ist, kann von sittlicher Rechtbeschaffenheit und Vollendung nicht die Rede sein. Nun hat aber Ritschl an keiner Stelle seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, auch sonst

meines Wissens nirgendwo, eine solche Umkehr, Umwandlung des Menschen als erforderlich bezeichnet, geschweige als supernaturale Wirkung des heiligen Geistes dargestellt. Er weist ja diese gesammte Auffassung ab und erkennt nur eine Einwirkung der Gemeinde durch die Gnadenmittel an, welche im pelagianischen oder semipelagianischen Sinne zu denken wir durch Nichts verhindert werden. Dazu kommt weiter, dass Ritschl es als eine Verirrung bezeichnet, die Rechtfertigung auf die Heilung, auf die Vollbringung guter Werke abzielen zu lassen. Darauf führe vielmehr der katholische Begriff der Rechtfertigung hin, nicht aber der evangelische, bei dem es in erster Hinsicht auf Gottvertrauen u. s. w. abgesehen sei. Es ist dieses eine der schlimmsten Verkehrungen der evangelischen Heilswahrheit, zugleich ein significanter Beweis, mit welcher Gewaltsamkeit Ritschl vorgeht, wenn es darauf ankommt, seine Meinung durchzusetzen. Ich brauche die bekannte Aeusserung Luther's nicht zu citiren, wo er von der untrennbaren Verbindung des rechtfertigenden Glaubens mit den guten Werken redet. Ich erinnere nur an jenes Wort Melanchthon's in der Augsburger Confession, mit welchem freilich Ritschl sehr wenig zufrieden ist: „die Lehre vom Glauben sei nicht zu schelten, dass sie gute Werke verbiete, sondern vielmehr zu rühmen, dass sie lehre gute Werke zu thun und Hilfe anbiete, wie man zu guten Werken kommen möge“ (Art. XX, § 35). Es heisst die evangelische Lehre bis auf den Grund verderben, wenn man diese Abzweckung der Rechtfertigung auf die Heiligung irgendwie zurücksetzt oder aufhebt. Man beachte nur dabei, dass nach reformatorischer Sprachgebrauch das Thun der guten Werke überhaupt das dem Willen Gottes, dem Gesetz, entsprechende Verhalten des Menschen ausdrückt, und dass es mit dem Erlösungswerk, mit dem Glauben und der Rechtfertigung zweifellos darauf abgesehen ist, die Menschen in das normale, gottgewollte Verhältniss zu Gott zurückzubringen. So wichtig und central für uns Evangelische die Rechtfertigung aus dem Glauben, so unumgänglich ist es auf der anderen Seite, sie in telische Relation zu bringen zur Heiligung, zur Herstellung eines gottwohlgefälligen, sündenfreien Zustandes.

8. Es wird nicht der Entschuldigung bedürfen, dass ich bei der Lehre Ritschl's länger verweilt und die wichtigeren Punkte ausführlicher besprochen habe. Das Aufsehen, welches seine Lehre gemacht, der Anklang, den sie in vielen Kreisen gefunden hat, musste unsere Aufmerksamkeit besonders darauf hinlenken. Anders werden wir es mit seinen Schülern und Anhängern halten, deren Bedeutung, wie schon früher erwähnt, nicht an jene des Meisters heranreicht. Es ist zu beklagen, dass Ritschl so unerwartet schnell aus dem Leben geschieden ist; man hätte, gemäss der Schwenkung, die schon in der 2. und 3. Auflage seiner „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" vorliegt, und gemäss den positiven Keimen, welche sie enthält, wohl von ihm erwarten können, dass noch eine weitere Klärung eintreten würde. Zumal radikalere Elemente unter seinen Schülern, wie z. B. Ad. Harnack, ihn weiter vorwärts zu drängen suchten. Es ist, wie ich aus sicherem mündlichen Berichte weiss, zu Ritsch'ls grossem Aerger und Unwillen geschehen, dass Harnack in einer Recension des „Unterrichts in der christlichen Religion" (Theol. Literaturzeitung 1887, S. 86) auf das Schwankende in der Haltung Ritschl's tadelnd hinwies. „Es werde der Sache damit nicht gedient, dass Ritschl bestrebt sei, auch im Einzelnen seine Darstellung den lehrhaften Ausführungen biblischer Schriftsteller und der Reformatoren soweit möglich anzunähern." Man darf bei der Charakterhaftigkeit Ritschl's vermuthen, dass er diesem Drängen seiner Schüler auf weitere Entleerung des christlichen Glaubens widerstanden und den positiven Elementen seiner Theologie noch mehr Folge gegeben haben würde. Aber der Verlauf, sowie er sich bisher übersehen lässt, ist nun eben dieser, wie wir ihn schon öfter in der Geschichte wahrgenommen haben. Die negativen Elemente, durch welche allein die Abtrennung vom kirchlichen Glauben bedingt war, wogegen die positiven darunter latent blieben, fassen sich zusammen und bilden sich aus bis dahin, wo sie ihr corrosives Geschäft vollbracht haben. Man mag Das zunächst an **Ad. Harnack's** „Dogmengeschichte" beobachten (Freiburg 1886, 2. Auflage 1888).

Hier wird mit einer ganzen Reihe christlicher Glaubenssätze gründlich aufgeräumt, und während Ritschl's Kritik bezüglich der Schrift, namentlich auch des Neuen Testaments eine verhältnissmässig zahmere war, nimmt Harnack in der Geschichte des Kanons eine ungleich radikalere Stellung ein. Der Hauptgedanke dieser Dogmengeschichte ist dieser, dass die kirchlichen Dogmen nicht bloss Glaubenssätze, sondern Lehrsätze einer philosophischen Schule seien. Das kirchliche Dogma wird zu den Dogmen der antiken Philosophenschulen in Parallele gestellt. „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“ Daher habe das Dogma auch „nur für eine bestimmte Zeit der Kirche Giltigkeit“. Man mag nun, um die Consequenzen zu erwägen, sofort hinzunehmen, dass die Auffassung Harnack's ebenso wie jene Ritschl's jener griechischen Philosophie entgegengesetzt ist. Die Auflösung des Dogmas in der Gegenwart und Zukunft erscheint von diesen Voraussetzungen aus als unvermeidlich. Um ein principielles Urtheil darüber zu gewinnen, beachte man das Mass der Wahrheit, an welche auch hier die Verfälschung sich anschliesst. Es ist wahr, aber freilich nichts weniger als eine neue Entdeckung, sondern längst erkannt und besprochen, dass bei dem Process der Dogmenbildung die jeweilige natürliche und philosophische Erkenntniss herbeigezogen wird, um des Glaubensinhaltes im Bewusstsein mächtig zu werden. Es ist auch gar Nichts natürlicher und nothwendiger als Dieses. Denn das Evangelium, welches den Menschen seinem innersten Wesen nach, seinen letzten Zielen nach herausnimmt aus der natürlich-sündlichen Welt, belässt ihn doch andererseits innerhalb des jeweiligen Bildungskreises und nöthigt ihn nur, all die ihm gegebenen natürlichen Kräfte und Biidungsmittel in den Dienst der empfangenen Heilswahrheit zu stellen. Es findet hier unausbleiblich eine Mischung geistlicher und natürlicher Elemente statt. Das Kleid, in welchem die göttliche Heilswahrheit erscheint, webt sich aus himmlischen und irdischen Stoffen zugleich. Aber wenn nun dieses historisch feststeht

und es dafür keiner neuen Entdeckung bedarf, so ist es doch eine Verfehlung und zwar eine sehr folgenreiche, wenn man erstlich die Nothwendigkeit verkennt, mit welcher der christliche Glaube die Form des Dogmas annimmt, und zweitens die Wahrheit, welche unbeschadet jener Verbindung dem Dogma eignet. Es geschieht kraft sittlicher Nothwendigkeit, keineswegs aber zufällig oder willkürlich, dass der Christ des Glaubensinhaltes, der ihn zum Christen macht, geistig sich bemächtigt. Das hat mit Philosophie noch gar Nichts zu thun: er will und muss aussprechen, bekennen, was er hat; gerade so, wie er genöthigt ist, in seinem Verhalten, der Glaubenswahrheit, die in ihm Wohnung genommen, Ausdruck zu geben. Man darf auch keineswegs meinen, dass damit schon eigentliche Erkenntniss der Glaubenswahrheit beabsichtigt werde. Die begriffliche Fassung der Glaubenswahrheit ist zunächst nichts Anderes als die begriffliche Fassung jedes natürlichen Eindruckes, jeder natürlichen Erfahrung in ein bestimmtes Wort, einen Ausdruck, welcher nun diese Erfahrung von anderen abgrenzt. Von einem weiteren Verständniss der solcher Erfahrung zu Grunde liegenden Factoren ist dabei noch gar keine Rede. Der Unterschied in unserem Falle, verglichen mit sonstiger Hereinnahme der Erfahrung in das erkennende Bewusstsein, ist nur dieser, dass alle die Kategorien, unter welche wir die Erfahrung zu fassen suchen, von endlichen Dingen abgezogen sind und daher von vornherein in eine gewisse Spannung treten mit den Objecten der unendlichen göttlichen Wahrheit. Aber dies hat zunächst mit einer bestimmten Philosophie gar Nichts zu schaffen, und es ist ein stumpfsinniges Verfahren, wenn man das Eine in das Andere einmischt. Die Einmischung der jeweiligen Erkenntnissmethode, der jeweiligen Philosophie, ist erst ein weiterer Schritt, der gar nicht nothwendig mit dem ersten zusammenfällt. Machen wir es uns etwa an dem Dogma von der Trinität und von dem Sohne Gottes klar. Die Glaubensthatsache, dass Jesus Christus nicht als blosser Mensch uns erlöst hat, dass in seiner menschlichen Person seinen Jüngern ein göttlicher

Hintergrund sich offenbarte, dass er sich bewusst war, vom Vater ausgegangen und in die Welt gesendet zu sein, hat zunächst gar Nichts mit Philosophie, auch nicht einmal mit menschlicher Begriffsbildung zu thun. Menschliches, Kreatürliches von Göttlichem zu unterscheiden, ist eine Grundfunction des christlichen Glaubens; und das natürliche Erkennen stellt sich dem vielmehr gegensätzlich gegenüber. Ebenso hat es mit Philosophie gar nichts zu thun, wenn das Ich Christi als göttliches von dem Ich des Vaters sich unterscheidet und diesen Unterschied nicht erst als zeitlich gewordenen kennt. Subjectsetzung ist etwas so allgemein und natürlich Menschliches, dass die Beilegung der Subjectheit an den Sohn Gottes, um seiner wesentlichen Göttlichkeit und seiner Unterscheidung von dem Vater willen, nicht von Ferne mit philosophischen Operationen zu thun hat. Die Kirche hat von Anfang in diesem Verhältniss zu Christo als dem menschgewordenen Sohne Gottes gestanden, und Anbetung dieser nicht bloss menschlichen sondern göttlichen Person war in der Kirche üblich, lange ehe die philosophische Behandlung des Dogmas eintrat. Aber die Spannung, welche zwischen den von menschlich-endlichen Dingen abgezogenen Begriffsformen und dem göttlichen Inhalt eintrat, zeigte sich sofort darin, dass man das Verhältniss von Vater und Sohn anwenden musste auf das Verhältniss Christi zu dem Gott, bei dem er war und der ihn zu uns gesandt hat. Denn jenes ist diesem disparat und kann nur allenfalls analogisch verwerthet werden. Für jeden einsichtigen Christen ist es auch klar und ist von hervorragenden Kirchenlehrern wie Augustin sehr bestimmt ausgesprochen worden, dass man den Kern und das Wesen der christlichen Wahrheit von jener Einordnung in die menschlich-endlichen Kategorien unterscheide. Nichts kann thörichter sein, als mit täppischer Hand das Eine und das Andere in einander zu mengen, und die Fassung Christi als göttliches Ich, als präexistirendes Subject für ein Philosophumenon zu erklären. Gewiss, die damalige Philosophie hat sich dann der Sache bemächtigt; schon das Beispiel des Justinus Martyr zeigt, wie dadurch eine Ent-

werthung des ursprünglichen apostolischen Christenthums eintrat; die Lehre von der Person Christi wurde durch das Hereinziehen der ausserchristlichen Logoslehre alterirt, und die trinitarischen Kämpfe waren die Folge davon. Aber man müsste blind sein, um nicht zu erkennen, dass es eben die Ausscheidung jener schlechtphilosophischen Elemente war, welche sich allmählich in dem Dogmenstreite vollzog, und dass mit dem Siege des Nicaenums auch der Sieg über jene heterogenen Momente errungen war. Dabei blieb selbstverständlich die Bezeichnung der göttlichen Wesenheiten mit Ausdrücken menschlich-endlicher Erfahrung und Erkenntniss; aber die schlechten Consequenzen, welche die Arianer und Semiarianer etc. aus der Fassung unter das Vater- und Sohnes-Verhältniss gezogen hatten, wurden abgethan.

So liegen die Dinge, und nun wird man die Irrung begreifen, wonach man bereits in dem Neuen Testament selbst jenes Hereinwirken des griechischen Geistes behauptet und den Inhalt des kirchlichen Dogmas selbst, die Lehre von dem göttlich-persönlichen Wesen des Sohnes Gottes darauf zurückführt. In der gröblichsten Weise ist dieses von Herm. Schultz geschehen in seiner „Lehre von der Gottheit Christi“, zugleich so, dass dabei jene Ambiguität Platz greift, wo man den kirchlich überlieferten Ausdruck gebraucht und etwas total Anderes darunter meint. Um nun auf Harnack zurückzukommen, so ist die ganze Richtung, welche seine dogmenhistorische Untersuchung nimmt, von hier aus zu begreifen. „Von Anfang an, sagt er, trat eine Verschiebung im Verständniss der Person und der Predigt Jesu und Belastung des religiösen Glaubens ein, woraus Entwickelungen folgten, deren Prämissen wir in den Herrenworten vergeblich suchen würden.“ Und fragt man, wer denn diese „Verschiebung“ und „Belastung“ zu Wege gebracht habe, so wird man vor Allen auf den grossen Heidenapostel, dann auf „Johannes“ und den Verfasser des Hebräerbriefes zu verweisen haben.

Das sind nun althergebrachte Sätze, die nur den Neuling überraschen können. Ganz dasselbe hat seinerzeit der Rationalismus behauptet, um in den Dogmen von der Trinität

und von der Person Christi aufzuräumen. Ich erinnere als an ein Beispiel, welches den Wenigsten von Ihnen bekannt sein wird, an die anonyme Schrift: „die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander“, Leipzig 1845. Der Autor dieser Schrift, früher gewöhnlich als „der sächsische Anonymus“ bezeichnet, ist erst vor nicht langer Zeit bekannt geworden; es ist der im Jahre 1881 in Eisenach verstorbene Diakonus Friedr. Heinr. Hasert. In dieser Schrift wird in ganz ähnlicher Weise, wie dies neuerdings von Harnack geschieht, der Apostel Paulus für die mancherlei Fälschungen des Christenthums gleich bei seiner ersten Verbreitung verantwortlich gemacht. „Nicht eher kann dieser Göttliche (Christus) rein erkannt und seine Wahrheit der Menschheit als ihr theuerstes Heiligthum rein vorgestellt werden, als bis alles durch menschliche Leidenschaft und Schuld der Apostel an sein Evangelium hinzugesetzte Gefälschte entdeckt und von dem heiligen Kern wieder abgeschält, als bis namentlich Paulus und seine mehrfach getrübte Auffassung von Christo, und sein nicht durchaus reiner Sinn im rechten Lichte von der Welt erkannt und geziemend gewürdigt worden ist. Er ist der Saulus, der den zweiten David, ebenso wie der gleichnamige und aus dem gleichen Stamme entsprossene König Saul den ersten David verfolgt hat; er ist im Evangelio des Lukas der Wolf (*Λῦκος*), der in den Stall des Herrn mit unreiner Herrschsucht und gewaltthätiger Leidenschaft eingebrochen ist und so Manches darin aus seiner ursprünglichen Gestalt und reinen Schönheit herausgezerrt und nach seinem, nicht des Herrn, Sinne gewendet hat. Ihm, d. h. jeder Entstellung, welche durch ihn der wahren Urlehre des Herrn gegeben worden ist, gilt meine Fehde. Paulinismus ist nicht durchgängig wahres Christenthum. Mögen Die, welche in seinem Christenthum das einzig wahre Heil gefunden und daran sich festgeklammert haben, zu seinem Schutze sich erheben. Ich stehe ihnen unverzagt zu Rede. Doch nicht ich, sondern Christus selbst und seine gemisshandelten Zwölfe und die Wahrheit klagen ihn gewaltthätiger Leidenschaft-

lichkeit und eigenmächtiger Gestaltung des Evangeliums an" etc. (437).

Es war übrigens nicht das erste Mal, dass man in solcher Weise zwischen dem Christenthum Christi und seiner Apostel unterschied. So meinte der alte ehrliche Consistorialrath Böhme (Ch. F.) in Lucka im Altenburgischen einen guten Griff gethan zu haben, wenn er ein dreitheiliges Werk schrieb unter dem Titel: „die christliche Religion nach ihrer vereinten ursprünglichen und gegenwärtigen Gestalt", nämlich 1) „die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden dargestellt", 1825, 2) „die Religion der Apostel Jesu Christi", 1829, 3) „die Religion der christlichen Kirche unserer Zeit nach ihrer Vereinbarkeit mit der Religion Christi und seiner Apostel in ihrer Einheit dargestellt", 1832. Es bedurfte freilich nur recht kurzen Nachdenkens, um zu begreifen, dass, wenn „die Religion der Apostel" von der „Religion Christi" sich unterscheidet, wenn in der ersteren Verkehrungen und Verfälschungen vorliegen, die Vermuthung sehr nahe liegt, es möchte auch ihre Darstellung der „Religion Jesu" dadurch beeinflusst worden sein. Daher man denn später von diesem Fehler zurückgekommen ist.

Indessen Ad. Harnack schlägt auf's Neue diesen Weg ein, und das gilt nun als neueste Weisheit. Die Folge, die ganz nothwendige Folge ist, dass man über die Person Christi und über seine Lehre nichts Genaueres weiss und sagen kann. Er hat zwar mittelst des Prädikates „Sohn Gottes" auf ein einzigartiges Verhältniss zwischen sich und dem Vater hingewiesen, aber welches das sei, sagt er nicht (I, 50); die präexistente Gottgleichheit ist spätere Speculation (ib.). Ueber den Heilswerth des Todes Christi können wir seinen Worten nichts Bestimmtes entnehmen. Denn „die Deutung der Worte, mit denen nach der Ueberlieferung Jesus bei dem letzten Mahle seinen Jüngern Brot und Wein gereicht hat, ist schwierig, und Niemand kann sich vermessen, sie sicher getroffen zu haben" (I, 51; 2. Aufl. S. 60). Ohne irgend der Stelle Marcus 10, 45 (Matthäus 20, 28) zu gedenken, fügt Harnack in der 2. Aufl. hinzu: „Aber sicher ist, dass Jesus

seinen Tod und die Vergebung der Sünden in Zusammenhang gesetzt hat.“ Freilich für uns nun desto schlimmer, dass solch ein Zusammenhang besteht, wir aber nicht wissen, welcher. Aehnlich ist's mit der Eschatologie; in Bezug auf diese vermag im Einzelnen Niemand zu sagen, was von Christus und was von den Jüngern herrührt“ (I, 51, ebenso in der 2. Aufl.). — Nehmen wir noch einiges Andere hinzu, um die Unsicherheit zu charakterisiren, in welche wir hinsichtlich der wichtigsten Glaubensfragen durch Harnack versetzt werden. „Die Frage, ob und in welchem Masse der Mensch aus eigener Kraft die Gerechtigkeit vor Gott sich erwerben könne, ist in theoretischer Zuspitzung von Jesus ebenso wenig beantwortet worden, wie irgend eine andere Frage“ (I, 48, 2. Aufl. 57). Während in ähnlicher Weise wie dort bei dem alten Rationalisten Böhme von Harnack „das Evangelium Jesu Christi“ (I, 48) und „die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus“ (S. 55) unterschieden werden, ist die möglichste Blässe und Unbestimmtheit der Aussagen das Eigenthümliche bei der Darstellung des Ersteren. „Man kann die ‚Lehre‘ Christi nicht aussagen, denn sie stellt sich als ein überweltliches Leben dar, welches an der Person Christi empfunden sein will, und sie hat ihre Wahrheit daran, dass ein solches Leben gelebt werden kann“ (I, 54, 2. Aufl. 64). Ein wundersamer Gegensatz! Wenn wir das überweltliche Leben an der Person Christi empfinden können und sollen, so werden wir doch wohl auszusagen im Stande sein, was wir empfinden; und nicht minder, wie die Person Christi diese Empfindung uns vermittelt. Es ist dieses das gleiche Ungeschick, wie es uns vielfach in den Schriften Herrmann's (auch in Bornemann's „Unterricht im Christenthum“ 1891) begegnet, wo immer die Präsumtion wiederkehrt, dass was Erfahrung des Lebens ist nicht Gegenstand der Lehre sein könne. Das wissen wir freilich auch und habens vordem gewusst, dass man die „Lehre“ haben und festhalten kann, ohne die entsprechende Lebenserfahrung gemacht zu haben; aber eine Gedankenlosigkeit ist es, zu behaupten, dass der Inhalt der Lebenserfahrung nicht zum Gegenstand der

Lehre, der lehrhaften Aussage gemacht werden könne. — Bei jener Unbestimmtheit in dem Abschnitt „vom Evangelium Jesu Christi“ hat man nun ganz freie Wahl, diejenigen Stücke auszuwählen und hervorzuheben, an denen man das meiste Gefallen hat. Das sind vornehmlich die von der Ritschl'schen Theologie her uns hinreichend bekannten Aussagen von dem Reiche Gottes und von dem Werthe der Menschenseele im Vergleich mit der den Menschen umgebenden physischen Welt. Es kann Niemandem einfallen zu läugnen, dass Christus von beidem geredet; aber man erfährt gar nicht sicher, was denn Jesus unter dem Reiche Gottes verstanden habe. Er hat sich dabei freilich an das Alte Testament und an die Hoffnungen Israels angeschlossen, aber „ohne das Gesetz und die Propheten aufzulösen“, durchbrach er bei gegebener Gelegenheit die nationalen, politischen und eudämonistischen Formen, in welchen das Volk die Verwirklichung der Herrschaft Gottes erwartete (I, 49). In der 2. Aufl., wo übrigens Harnack diese Worte beibehält (56), hat er doch das Unzureichende und Unbestimmte der Aussage offenbar gefühlt und den Versuch gemacht, Genaueres beizubringen. Er sagt hier: „das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Herrschaft des allmächtigen und heiligen Gottes, des Vaters und Richters, über die Welt und über jede einzelne Seele. In dieser Herrschaft, welche die Menschen zu Bürgern eines himmlischen Reiches macht und sich in dem demnächst anbrechenden zukünftigen Aeon verwirklicht, ist das Leben aller Menschen, die sich Gott ergeben, ob sie gleich die Welt und das irdische Leben verlieren, sichergestellt, während die, welche die Welt gewinnen und ihr Leben erhalten wollen, dem Richter verfallen, der in die Hölle verdammt. Diese Herrschaft Gottes legt den Menschen ein Gesetz auf, ein altes und doch neues, nämlich das der ungetheilten Liebe zu Gott und dem Nächsten. In dieser Liebe, wo sie die Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde beherrscht, stellt sich die bessere Gerechtigkeit dar, welche der Vollkommenheit Gottes entspricht. Der Weg, sie zu erlangen, ist die Sinnesänderung, d. h. die Selbstverläugnung, die

Demuth vor Gott und das herzliche Vertrauen zu ihm. In der Demuth und dem Vertrauen auf Gott ist die Anerkennung der eigenen Unwürdigkeit enthalten; das Evangelium ruft aber eben die Sünder, die also gesinnt sind, in das Reich Gottes, indem es ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheisst, d. h. die Vergebung der Sünden, die sie bisher von Gott getrennt haben, zusagt" (I, 54, 2. Aufl.). Diese ausführliche Exposition, welche aus dem Bewusstsein des bisherigen Mangels an genauer Bestimmung des Evangeliums Christi hervorgegangen ist, bietet namentlich dadurch ein hervorragendes Interesse dar, dass sie unter der Hand charakteristische Sätze der Ritschl'schen Theologie Christo zuschiebt. Zwar wagt es Harnack nicht, den verkehrten Satz zu erneuern, dass das Reich Gottes das Reich der sittlichen Zwecke sei — eine Auffassung, welche mit Einem die völlige Naturalisation der specifisch christlichen Wahrheit in sich begreift. Aber eben der Versuch der nähern Bestimmung macht es noch klarer als das frühere Schweigen, wie haltlos das Ganze ist. Keine Beziehung dieser Verkündigung auf die Offenbarung in Israel, während doch jenes Evangelium Christi ohne solche Beziehung ganz unverständlich gewesen wäre. Kein Wort darüber, wie es zu der Gesinnung, welche Christus den Gliedern des Gottesreiches als Gesetz auferlegt, und zu der von ihm geforderten Sinnesänderung kommt — eine willkürliche und oberflächliche Zusammenraffung einzelner Gedanken der Bergpredigt, mit Beiseitelassung ihrer Tendenz, mit Zurücksetzung aller der anderen Herrenworte, welche nicht minder wie jene darauf Anspruch machen, das „Evangelium Jesu Christi" auszudrücken. Harnack gesteht zu, dass der Glaubenssatz: „Jesus ist der Messias" fundamental und als solcher sehr einfach war; aber er fügt gleich hinzu, wie unsicher es sei, und wie gross die Aufgabe, den eigenthümlichen Inhalt desselben zu erfassen. Gleichwie Jesus seinen Tod mit der Sündenvergebung verknüpft hat, aber ohne dass man sagen kann, auf welche Weise und in welchem Sinne, so erfährt man auch nichts Genaueres über Jesu Auferstehung und den Zusammenhang, in welchem sie

mit seinem Tode steht. In vager Weise wird von Jesu durch den Tod gekröntem Leben geredet, sowie davon, dass Jesus seinen Tod als Sieg deute, als Uebergang zu seiner Herrlichkeit (I, 55, 2. Aufl.); „er hat sich als mächtig erwiesen, in den Seinen wirklich die Ueberzeugung zu erwecken, dass er lebe und über Todte und Lebendige Herr und Richter sei, trotz der Worte der Gottverlassenheit, die er am Kreuze gerufen“ (ib.). Eine sehr charakteristische Stelle. Ganz in derselben Weise, wie es ehedem von Strauss geschehen, wird angenommen, dass der Glaubensenthusiasmus der ersten Gemeinde und die Rücksicht auf das Alte Testament neue „Thatsachen“ in dem Leben Christi geschaffen habe. In der 2. Aufl. ist noch eine sehr ausführliche Exposition über die Auferstehung Christi (I, 74 ff.) hinzugekommen. Es wird geläugnet, dass der christliche Glaube auf dem „Factum“ der Auferstehung ruhe. Denn an ein Factum brauche man nicht zu glauben. Und mag der Glaube an die Erscheinungen Christi im Reiche seiner Jünger noch so fest gewesen sein, darauf hin unsererseits zu glauben, wäre Leichtsinn. „Die Historie vermag dem Glauben hier keinen Succurs zu verschaffen.“ „Was die Jünger gesehen haben, kann uns Nichts helfen.“ Der Glaube an das Leben Christi ist seinerseits erst das Ergebniss des gläubigen Lebens in Gott (S. 75), und widerum erwartet der Christ für sich Leben, weil er an den lebenden Christus glaubt. (Es ist eine ganz masslose Unsicherheit, in welcher sich hier die Aussagen Harnack’s bewegen). Nehmen wir nun noch hinzu, dass eine Einsetzung der Taufe von Seiten Christi sich nicht nachweisen lässt; denn Matthäus 28, 19 ist kein Herrnwort (I, 69, 2. Aufl.). Dabei wird zugegeben, dass wohl auch schon zur Zeit Pauli „alle Christen aus den Juden“ getauft worden sind. Man mag „vielleicht“ annehmen, „dass in Folge der anerkennenden Beurtheilung Johannis des Täufers und seiner Taufe seitens Jesu die Praxis der Taufe beibehalten worden ist“; aber von einem „Sacrament der Taufe“ kann nicht die Rede sein. Wie denn auch die angeblichen Herrnworte

Matthäus 16 und 18, wo von einer ἐκκλησία die Rede ist, dem 2. Jahrhundert angehören (ib. I, S. 69).

Der letzte Grund aber dieser Gesammtstellung Harnack's zu den Grundlagen des christlichen Glaubens ist seine Auffassung der Geschichte als eines schlechthin natürlichen Verlaufes. „Der Historiker ist nicht im Stande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ereigniss zu rechnen; denn er hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf welcher alle geschichtliche Forschung beruht. Jedes einzelne Wunder bleibt geschichtlich völlig zweifelhaft, und die Summation des Zweifelhaften führt niemals zu einer Gewissheit. Ueberzeugt sich der Historiker trotzdem aber, dass Jesus Christus Ausserordentliches, im strengen Sinne Wunderbares gethan hat, so schliesst er von dem einzigartigen Eindruck, welchen er von dieser Person gewonnen hat, auf die übernatürliche Macht derselben. Dieser Schluss gehört selbst dem Gebiet des religiösen Glaubens an" (59). Es ist gut, wenn das Princip der Geschichtsforschung einmal deutlich zu Tage tritt. Die von Anfang an in der Kirche herrschende Vorstellung, die Grundlage, auf welcher die Heilsgeschichte selbst beruht, ist diese, dass das übernatürliche Eingreifen Gottes in seiner Offenbarung der eigentliche, bewegende Factor alles auf Herstellung einer Gemeinde, einer Menschheit Gottes hinzielenden göttlichen Thuns sei. Dieses Uebernatürliche ist das eigentliche Reale; ohne Erfassung dieses Uebernatürlichen von dem natürlichen Verlauf sich Unterscheidenden, wenngleich in und mit ihm sich Durchsetzenden, giebt es gar kein Verständniss der Heils- und Kirchengeschichte. Dieses nun wird bei Harnack vollständig verkannt und auf den Kopf gestellt: kein Wunder, dass das Ergebniss seiner Dogmengeschichte einer Vernichtung nicht etwa nur des Dogmas, sondern des specifisch christlichen Glaubens gleichkommt.

9. Wenn wir bei Harnack sehen, in welcher Weise die corrosiven Elemente der Ritschl'schen Theologie sich weiterhin, und zwar auf dem Gebiete der Heils- und Kirchengeschichte, auswirken, so mag Gleiches noch an einem andern

Anhänger derselben Theologie, an Jul. Kaftan, gezeigt werden, welcher vornehmlich auf systematischem Gebiete thätig ist. Das Beispiel Kaftan's ist instructiver als das des Marburger Herrmann, der bei allem Fanatismus der Schule in seinen literarischen Veröffentlichungen seine aufrichtige Frömmigkeit in wohlthuender Weise zu erkennen giebt. Während Herrmann in seinen früheren Schriften („die Metaphysik in der Theologie" 1876 und „die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" 1879), seine gesammte Theologie auf die Unterscheidung von Seinsurtheilen und Werthurtheilen gründete, ohne begreiflich machen zu können, wie irgend Etwas Werth für uns haben könne, welches nicht ein Sein in sich beschliesse, so hat er sich in seinen letzten Schriften („der Verkehr des Christen mit Gott" 1886, „die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie" 1887) besonders durch heftige Polemik und grobe Misshandlung Luther's ausgezeichnet.

Julius Kaftan hat in seiner früheren Schrift: „das Wesen der christlichen Religion" (Basel 1881, 2. wenig veränderte Auflage 1888) noch einige Selbständigkeit Ritschl gegenüber zu behaupten versucht. Indessen erklärte schon damals Ritschl selbst, die theologischen Garderobiers würden ihn dennoch an seinen, Ritschl's, Nagel hängen. Die neuerdings erschienene Schrift Kaftan's: „die Wahrheit der christlichen Religion", Basel 1888, und anderweite Veröffentlichungen namentlich in der „Christlichen Welt" zeigen, dass Ritschl seinerzeit Recht hatte. Es tritt auch hier zu Tage, dass, obwohl Kaftan von einer ernsteren, positiveren Auffassung des Christenthums ausgegangen ist, er doch unwillkürlich Denen sich beigesellte, welche wesentliche Stücke der noch von ihm festgehaltenen christlichen Wahrheit drangeben. Der principielle Fehler, mit welchem das erstgenannte Buch behaftet ist, besteht in dem Versuch, aus den gemeinsamen Merkmalen der gegebenen Religionen „das Wesen der Religion" gewinnen zu wollen. Ganz abgesehen davon, dass bei der geschichtlichen Lage der Dinge auf diesem Wege sich gar Nichts erreichen lässt, wird damit der entscheidende Grundsatz verläugnet,

den doch auch Ritschl in seiner Weise anerkannt, dass erst von dem Höhepunkte aus, vom Standorte der christlichen Religion aus, man ein Urtheil gewinnen und besitzen könne über das Wesen der Religion im Allgemeinen. Dass dabei aufs Neue die „Werthurtheile“ eine grosse Rolle spielen, versteht sich von selbst; indessen wollen wir hier nicht weiter auf diese schon von anderer Seite als unhaltbar nachgewiesene Position eingehen, sondern uns darauf beschränken, wie Kaftan die „Wahrheit der christlichen Religion“ zu erweisen trachtet. Denn das ist die Aufgabe, welche er sich in der zuletzt erschienenen Schrift gesetzt hat. Hier nun ist er zunächst gänzlich mit Harnack darin einig, dass das Dogma ein Werk der mit dem Glauben sich verbindenden griechischen Philosophie sei. Die „Logoslehre“ hat die ganze Fehlentwickelung verschuldet, wie sie von der ersten christlichen Zeit an durch das gesammte Mittelalter hindurch bis zur Reformation, ja vielmehr, da in dieser auch die Reformation keinen Wandel schaffte, bis auf Ritschl und Kaftan sich hindurchzieht. Das war der Fehler, dass man damals die Kantische Erkenntnisslehre nicht gehabt und darum gemeint hat, man könne von göttlichen Dingen Etwas wissen. Freilich wird es noch rechte Mühe kosten, ehe die Leute zu der Erkenntniss kommen, dass es nicht möglich oder nicht erlaubt sei, Dasjenige zum Gegenstand der Erkenntniss zu machen, was durch die Glaubenserfahrung sich als Thatsache erwiesen hat. Während nun in dieser Hinsicht Kaftan lediglich recipirt, was Harnack in seiner Dogmengeschichte geschichtlich auszuführen versuchte, hat er dagegen besondere Arbeit auf den Nachweis der Wahrheit des Christenthums gelegt. Es wird instructiv sein, nach dieser Seite hin seine Leistung zu vergleichen mit Dem, was Ritschl in demselben Sinne mit mannigfachen Schwankungen unternommen hat. Der Beweis soll darauf hinausgehen, „dass nur die christliche Idee vom Reiche Gottes als dem höchsten Gute der Menschheit den Anforderungen entspricht, welche an die wahre, vernünftige, allgemein giltige Idee vom höchsten Gute gestellt werden müssen“ (506). Da ist dann das Erste, dass

es solch ein höchstes Gut, welches dem Menschen volle Befriedigung gewährt, geben muss, dass dasselbe aber in der Welt nicht zu finden ist (509). Von da aus werde man zu der Consequenz getrieben: „das höchste Gut ist überweltlich, Theilnahme an Gottes Leben“ (514). Schon hier zeigt es sich und Kaftan selbst kann es sich nicht verhehlen, wie wenig zwingend diese Consequenz ist. Gewiss ist es wahr, dass kein Mensch in den Gütern der Welt die volle Befriedigung findet, welche allein das höchste Gut, der lebendige Gott zu geben vermag. Aber es ist nicht wahr, dass man mit natürlichen Mitteln, mit den Mitteln irgend eines Beweises den Menschen dahin treiben könne, das reale höchste Gut an Stelle der Weltgüter zu wählen. Kaftan selbst gesteht zu, dass die andere Möglichkeit der Pessimismus sei, welcher sich nach der wiederholten Erfahrung der Illusion einstelle, oder doch jene Resignation, da man sich überhaupt bescheide, ein höchstes Gut, dauernde Befriedigung erreichen zu können (510, 11). Aber wenn er nun auch sein Argument darauf reducirt: „nur was sich als Regel für eine Gesammtheit bewähre, ist eine geschichtliche Wahrheit von allgemeiner Bedeutung“ (511), und hierauf gesehen sei es nicht das Gemein-Menschliche, auf ein höchstes Gut zu verzichten, obschon es nicht möglich ist, ein solches in der Welt ausfindig zu machen (ib.), so muss man Dem auf Grund der Erfahrung widersprechen. Lassen wir es als allgemeine Regel gelten, dass der Mensch auf ein höchstes Gut Anspruch mache, so folgt daraus, abgesehen noch von der Consequenz des Pessimismus, gar nicht, dass er sich genöthigt sehe, es ausserhalb der Welt zu suchen. Sondern er wechselt mit seiner Setzung des höchsten Gutes innerhalb der Welt, auch wenn er dabei in Selbsttäuschung begriffen ist; er kommt, wenn nicht höhere geistliche Factoren auf ihn einwirken, gar nicht dahin, das höchste Gut jenseit der Welt zu suchen. Man müsste doch auch blind sein, wenn man beim Blick auf die dermalige Beschaffenheit der Gesellschaft, auch in christlichen Ländern — ganz abgesehen von den nichtchristlichen — behaupten wollte, es sei die Regel, dass man das höchste Gut ausser-

halb der Welt suche. Und dazu kommt nun noch das Weitere (was aber mit der philosophischen Voraussetzung ebenfalls zusammenhängt), dass diese Ausserweltlichkeit des höchsten Gutes eine mindestens sehr missverständliche Bezeichnung ist. So gewiss wir Gott nicht mit der Welt zu identificiren haben, so wenig haben wir ihn schlechthin ausser der Welt zu suchen. „In ihm leben, weben und sind wir, er ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns.“ In der Welt, dieser endlichen, hat der unendliche, ewige Gott sein Werk; seine Offenbarung, die natürliche wie die übernatürliche, tritt in dieser Welt uns entgegen, und wer ihn hier nicht findet, der wird ihn überhaupt nicht finden. Hier zeigt sich die schlimme Einwirkung der schlechten dualistischen Philosophie, mit welcher diese theologische Richtung operirt, gerade indem sie gegen die Metaphysik in der Theologie ankämpft. — Indessen gehen wir nun noch einen Schritt weiter, um zu sehen, wie dieser von vornherein übel angelegte Beweis verläuft. Nachdem Kaftan die Unvernunft des ihm im Wege stehenden Pessimismus nachzuweisen versucht, geht er zu dem zweiten Satze fort: „das höchste Gut muss so gedacht werden, dass es als Product der geschichtlichen Entwickelung, die Geschichte des menschlichen Geschlechtes in der Welt als das positive Mittel seiner Verwirklichung verständlich wird“ — ein ziemlich unklar ausgedrückter Satz, dessen Meinung aus dem Folgenden deutlicher wird. „Diese Forderung ist aber nur dann erfüllt, wenn das höchste Gut als ein sittliches Gut gedacht wird.“ Die sittliche Entwickelung ist der Kern der Geschichte (519). Hier sucht Kaftan wenigstens in Einer Hinsicht über die Forderung seiner Gesinnungsgenossen, einfach bei der Thatsache stehen zu bleiben und auf jede Erklärung derselben aus einem grösseren Zusammenhange zu verzichten (520), hinauszugehen. Was den einzelnen Menschen betrifft, so muss es (521) einfach sein Bewenden dabei haben, „dass sich die Vorgänge nicht weiter ableiten und erklären lassen“. „Es ist aber deshalb keineswegs nothwendig, überhaupt darauf zu verzichten.“ Die Erklärung soll aus der geschichtlich socialen Wechselwirkung der Menschen unter

einander genommen werden. Hier sollen die sittlichen Phänomene aus der allgemeineren und bekannteren Erscheinung des natürlichen Wollens und Strebens abgeleitet werden (521). Fragt man, was denn hier das so zu findende „Sittliche“ ist, so wird bemerkt, „dass vor Allem die Unterordnung des eignen Wohls unter das Wohl Anderer, beziehungsweise das Gesammtwohl, überall Das ist, was moralischen Beifall hervorruft, und dass ausserdem die Ueberwältigung durch den momentanen sinnlichen Trieb wenigstens in einigen ihrer Formen überall getadelt wird“ (526). Man braucht den Satz nur auszusprechen, um den vollen Eindruck der Oberflächlichkeit daraus zu empfangen. Nicht zu gedenken der unerträglichen Halbheit und Inconsequenz, dass die sittlichen Thatsachen im Leben der Gemeinschaft ableitbar, im Leben des Einzelnen nicht ableitbar sein sollen, ist es ja ein ganz äusserlicher, formeller, unhaltbarer Begriff des Sittlichen, dass dasselbe in der Unterordnung des eignen Wohls unter das Wohl Anderer, beziehungsweise das Gesammtwohl, bestehen solle. Und ebenso ist es das Allerunbestimmteste, dass das sittliche Ideal auf die Herrschaft über die sinnlichen Impulse des Augenblicks gerichtet sei. Es kann Jemand sein Wohl dem der Gesammtheit unterordnen und dabei unsittlich handeln, gerade so wie er dabei sittlich handeln kann. Denn es kommt dabei Alles darauf an, was er unter dem Gesammtwohl versteht, und wie er das Mass der individuellen Selbstständigkeit fasst gegenüber dem Rechte der Gemeinschaft. Und ebenso kann die Unterwerfung des sinnlichen Triebes unter die „Vernunft“ (527) aus einem unsittlichen Motive hervorgehen, daher selbst unsittlich sein, wenn z. B. die „Vernunft“ sich zwar rein geistige, meinetwegen auch überweltliche Ziele setzt, die aber ausserhalb des realen, lebendigen Gottes gelegen sind. Wie denn Kaftan weiterhin zuzugestehen sich genöthigt sieht, dass die Cultur „an und für sich“ ein Product des natürlichen Willens sei und nicht der sittlichen Arbeit (528). Uebrigens wiederum ein nur halbwahrer, darum schiefer Satz, da jenes „an und für sich“ gar nicht besteht. Denn für sich existirt und wirkt der natür-

liche Wille keineswegs, sondern er steht allewege und ausnahmslos im Dienste, sei es unsittlicher, sei es sittlicher Motive.

Mit solchen überaus schwachen Mitteln kommt nun Kaftan allmählich zu dem Ergebniss, dass „die vernünftige Idee vom höchsten Gute diejenige sei, die den religiösen und den sittlichen Gesichtspunkt aufs Engste mit einander verbindet“ (537) — den religiösen gemäss der Erfahrung, dass das höchste Gut kein innerweltliches ist, den sittlichen gemäss dem Begriffe des Sittlichen, wie er zuletzt erörtert wurde. „Eine solche Idee aber“, so fährt er fort (537), „ist die christliche Idee von dem überweltlichen Gottesreich, welches das Reich der sittlichen Gerechtigkeit auf Erden zu seinem innerweltlichen Correlate hat.“ Wobei nun freilich Zweierlei recht fraglich bleibt, ob wirklich die christliche Idee jenem ganz abstracten und formalen Begriffe entspricht, und ob wer wirklich diesen allgemeinen Begriff erfasst hätte, der allenthalben und ausnahmslos mit concretem Inhalt sich sättigt, ob dieser sich in der Lage fühlte, der specifisch christlichen Idee des Reiches Gottes sich hinzugeben. Indessen Kaftan schreitet ruhig auf dem eingeschlagenen Wege weiter vorwärts. „Was bisher erörtert worden ist, sagt er (537), darf als der erste Schritt auf unserm Wege zum Beweis für die Vernünftigkeit dieser (der christlichen) Idee (vom Gottesreich) und damit des christlichen Glaubens gelten. Der ganze Beweis ist es noch nicht. Es muss nun weiter gezeigt werden, dass es gerade diese Idee und sie allein ist, welche nicht bloss ihrem jetzt erwähnten allgemeinen Charakter nach, sondern in ihrer ganz bestimmten concreten Gestalt den Forderungen der Vernunft entspricht“ (537). Man sieht gleich auf der Schwelle, dass diese Aufgabe ihrer Natur nach noch schwieriger sein wird, wie die frühere. In der That zieht sich Kaftan hierbei darauf zurück, dass das christlich sittliche Ideal des Gottesreiches den Höhepunkt bezeichne, welchen die geschichtliche Entwickelung des Menschengeschlechts erreicht habe, einen Höhepunkt, welcher damit zugleich als „Schlusspunkt“ aufgefasst werden müsse (539). Auch unter

hochentwickelten Völkern wird der Kreis, innerhalb dessen die Forderung des sittlichen Ideals gemacht wird, auf das eigne Volk und dessen Genossen beschränkt. „Die Vollendung ist es, wenn diese und jede Schranke fällt und der Mensch als solcher für denjenigen gilt, dem gegenüber die sittliche Forderung erfüllt werden soll" (538). Ein alter an und für sich richtiger Gedanke, der aber zu dem Zwecke des gesuchten Vernunfterweises um deswillen untauglich ist, weil die „Vernunft" (diese ohne dies nichts weniger als constante Grösse) eben jetzt im Begriffe ist, den früher anerkannten Standpunkt der Humanität zu überschreiten. Nach der neuesten Phase der Vernunftentwickelung ist der Fortschritt in der Erreichung des Menschheitszieles im Kampfe um das Dasein dadurch allein zu realisiren, dass die höher ausgebildete Race die niedere unterwirft, unterdrückt, vernichtet, genau so wie der Process der Entwickelung vordem dieser gewesen ist. Der alte Satz von Hobbes und Spinoza: wer die Macht hat, der hat Recht, ist jetzt principiell zu begründen versucht worden, während er dort nur auf vereinzelte Erfahrung gegründet ward. Es ist also sehr übel bestellt mit dem Satze, dass die christliche Religion, welche an der Idee vom Gottesreiche ihren Mittelpunkt habe, „die sittliche Entwickelung der Menschheit zum Abschluss bringe, indem sie das religiöse Bedürfniss derselben befriedige" (545). Man muss erst dieses religiöse Bedürfniss im christlichen Sinne verstehen, ehe man die Folgerung zugiebt. Das heisst, was als Folgerung erzielt werden soll, die Wahrheit der christlichen Ueberzeugung, bildet die unbewiesene Voraussetzung. Kaftan aber schliesst diese seine Erörterung damit ab, dass er behauptet: „die christliche Idee vom Reiche Gottes ist die vernünftige Idee vom höchsten Gut, und der christliche Glaube das der Vernunft entsprechende ‚höchste Wissen', die Erkenntniss der ersten Ursache und des letzten Zweckes der Welt, die wir suchen" (546).

Indess bewegten wir uns bisher noch auf rein theoretischem Gebiete: es galt dem Satze, dass die christliche Idee vom Reiche Gottes die vernünftige und allgemein giltige

Idee vom höchsten Gute sei (547). „Ueber die Wirklichkeit, über das Vorhandensein eines solchen Gottesreiches ist damit noch Nichts entschieden (ib.). Hier kommt nun Kaftan zunächst ganz auf Kantische Gedanken hinaus. Wenn die christliche Idee vom Gottesreich die vernünftige Idee vom höchsten Gut ist, so ist das Vorhandensein solch eines Gottesreiches ein Postulat der Vernunft (548). Und was sich weiter daran anschliesst, als „anderes Postulat“: das ewige Gottesreich muss in der Geschichte durch eine göttliche Offenbarung kund geworden sein (549). Auch das ist ja nun freilich wiederum nur eine hypothetische Schlussfolgerung. „Ob es eine solche Offenbarung wirklich giebt oder nicht, ob die Argumentation in dem Hinweis auf eine solche ihren sie bestätigenden Abschluss erreicht, darüber kann nur die Wirklichkeit der Geschichte selbst uns belehren“ (550). Hier hört also die Argumentation auf, da es der Selbstentscheidung des Einzelnen überlassen bleiben muss, in dem historisch vorliegenden Christenthum solch eine Offenbarung zu erkennen. Der Fall könnte vorkommen, und Kaftan erklärt ihn selbst für möglich (566), dass durch geschichtliche Forschung sich darthun liesse, dass es mit der Person Christi nicht die von dem christlichen Glauben angenommene Bewandtniss habe. Wie dann? Darauf erhält man die Antwort, dieser Fall werde nicht eintreten, da die betreffende Argumentation sich der Natur der Sache nach nie zu einer zwingenden gestalten lasse, und die innere Gewissheit des Glaubens als entscheidender Zeuge gegen ihre Richtigkeit auftrete (566). Eine denkwürdige Antwort! Damit ist die ganze Situation mit einem Schlage geändert. Die künstlich zusammengeflochtenen Vernunftschlüsse erreichen ihr Ziel nicht; die historische Thatsache ist an und für sich ebenfalls nicht evident; auf „die innere Gewissheit des Glaubens“ im Zusammenhange mit jener historischen Thatsache wird zuletzt das Gewicht gelegt. Die ganze mühevolle Argumentation für die „Wahrheit des Christenthums“ war daher im Grunde überflüssig. Es hat sich auf's Neue herausgestellt, was so und so oft in den Beweisen für die Möglichkeit, Nothwen-

digkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung sich ergeben hat, dass mit diesen Beweisen eben Nichts ausgerichtet wird, mögen sie nun in der Art des alten Supernaturalismus oder in der von Kahnis und Luthardt oder in der von Kaftan versucht werden. Und ganz auf den Boden der alten werthlosen Untersuchungen des Supernaturalismus und Rationalismus fühlt man sich zurückversetzt, wenn man im Zusammenhange mit der erwähnten Argumentation die „Vernünftigkeit“ des Christenthums preisen hört. „Anstatt sich zu widersprechen, sind beide, die moderne Wissenschaft und der christliche Glaube, die einander entsprechenden und sich gegenseitig fordernden Elemente der christlich-protestantischen Cultur“ (559).

Wenn es doch eine Statistik gäbe, welche die Erfolge solcher wohlfeilen und wirkungslosen Argumentationen nachweisen könnte! Das Aergerniss und die Thorheit des Kreuzes Christi ist glücklich hinweggeschafft; aber die Weisen dieser Welt, denen zu Liebe man es gethan, werden darüber lächeln und erst recht solch fad gewordenes Salz auf die Seite werfen. Um wie viel höher steht im Vergleich mit diesen Nachfolgern Ritschl der Meister selbst, der, wie wir gesehen, nach einigem Schwanken darauf hinauskam, dass er die Entscheidung auf das Wort Christi Joh. 7, 17 stellte. Ob Jemand die Wirkung der Erlösungsthatsache, die schuld- und sündenbefreiende, in sich erfährt, davon hängt es schlüsslich ab, ob sich ihm das Christenthum als gottgeoffenbarte Wahrheit verbürgt.

Schluss.

Es mag genug sein, um die Wandlungen zu charakterisiren, welche seit Schleiermacher mit der evangelischen Theologie vor sich gegangen sind. Es hat sich damit auf's Neue erwiesen, was in analoger Weise schon die frühere Geschichte der Kirche und der Theologie zu erkennen giebt, durch wie mancherlei Hebungen und Senkungen, Anläufe und Rückgänge der Glaube und mit ihr die Glaubenserkenntniss hindurchgeht. Wenn man aus dem Munde Unerfahrener das

Urtheil hört, dass nun erst die Theologie auf den rechten Weg gestellt worden sei, den sie von der Apostelzeit an bis auf die Reformation und wiederum von der Reformation an bis auf Ritschl verfehlt habe; wenn sie rühmen, dass nun eine neue Periode anhebe, eine Periode friedlicher Einigung des Christenbewusstseins und des Weltbewusstseins, so lässt der Einblick in die geschichtlichen Entwickelungen, einige Glaubenserfahrungen vorausgesetzt, den Werth solcher unreifer Behauptungen ermessen. Die Theologie ist das wissenschaftliche Bewusstsein der Kirche auf der jeweiligen Stufe ihrer Entwickelung. Die Theologie wird daher nur dann einen neuen und gedeihlichen Aufschwung nehmen, wenn sie das Fundament kirchlichen Lebens, wenn sie eine Periode praktisch-kirchlicher Erneuerung hinter und unter sich hat. Wo ist diese Erneuerung, wenn man die gegenwärtige Zeit in's Auge fasst, verglichen mit dem Wiederaufleben des evangelisch-christlichen Glaubens seit dem ersten Viertel unseres Jahrhunderts? In Wahrheit zehren wir jetzt noch von den Lebenselementen, welche in jener Erweckungszeit der Kirche geschenkt worden sind. Ein höhnischer, kalter Ton geht durch gefeierte Werke der modernen Theologie (wie z. B. durch Wellhausen's Prolegomena). Damit baut man die Kirche nicht, und auch eine lebenskräftige Theologie wird damit nicht begründet. Ich will nicht dahin missverstanden sein, als sollten wir uns einfach ablehnend zu dieser Theologie verhalten. Eine solche Erscheinung hat ihre Mission in der Kirche, und wir haben Ursache, von unseren Gegnern zu lernen. Denn alle Kraft des Irrthums besteht in den Wahrheitselementen, die er sich angeeignet hat und die er missbraucht. Achten wir darauf, dass wir diese Wahrheit nicht verkennen, sondern der kirchlichen Theologie zu Nutz und Frommen verwenden. Ich habe deswegen, wie meine Thesen für die Erlanger Pastoralconferenz von 1888 beweisen, zur Ritschl'schen Theologie nie eine einfach negative Stellung eingenommen. Und wenn Simei wider uns herausgeht scheltend und mit Steinen wider uns werfend, so wollen wir dem aufbrausenden Zorn der Kinder Zeruja wehren und

mit David sagen: lass ihn, denn der Herr hat es ihm geheissen (2. Sam. 16, 5ff.). Nichts wird schneller als trügerisch und hinfällig sich erweisen, als der Gedanke, dass man die sogenannten Gebildeten dadurch wieder in die Kirche hineinbringen werde, wenn man die Versöhnung des Weltbewusstseins mit dem christlichen Bewusstsein proclamirt. Hat man denn vergessen, dass seinerzeit der Rationalismus die Kirchen leer gepredigt hat, und dass sie erst dann wieder anfingen sich zu füllen, als die Predigt des neuerwachten evangelischen Glaubens wieder erscholl? dass auch gegenwärtig dort am meisten gläubige Hörer sich sammeln, wo aus glaubensfrischem Herzen die Predigt des alten und doch ewig jungen Evangeliums von der Gnade Gottes in Christo ergeht? Und handelt sich's vielleicht nur um die sogenannten Gebildeten, die über die Predigt vom Kreuze die Nase rümpfen? Handelt sich's nicht mindestens ebenso sehr um die breite Masse der Ungebildeten, der in Materialismus, in völlige geistliche Stumpfheit Versunkenen? Nur wenn der Geist Gottes, welcher aus der Glaubenspredigt hervorgeht und von dem erhöheten Christus ausgesandt wird, diese Todtengebeine anweht, werden sie zum Leben wieder erwachen. Aber dazu bedarf es allerdings noch eines Anderen als einer orthodoxistisch verknöcherten Predigt, wo man als ein tönendes Erz und eine klingende Schelle die überlieferten Glaubenssätze in langweiliger Breite vor den Ohren der Zuhörer auskramt, sondern dazu bedarf es feuriger Zungen, entzündet von dem Feuer des einfältigen Glaubens und der erneuerten ersten Liebe. Dann wird die Lüge dahinschwinden, dass durch ein Compromiss mit dem Weltbewusstsein eine Erneuerung des kirchlichen Lebens sich vollziehen werde. Wir werden die falschen Stützen wegwerfen, wie man sie jetzt wieder hervorgesucht hat, dass man die Wahrheit des Christenthums beweisen möchte unter Zugrundelegung bestimmter philosophischer Lehrsätze. Und dies gerade von Seiten Solcher, welche sich berühmten, die Theologie von dem Einfluss der Philosophie zu befreien. Im Uebrigen wissen wir, dass Gott die Apologie seiner Kirche, seiner

christlichen Wahrheit selbst führt. Er führt sie vor Allem dadurch, dass er die Nichtigkeit, die Leerheit, den Selbstwiderspruch der Lüge und des Irrthums geschichtlich an den Tag bringt. Das wird auch jetzt wieder geschehen, gleichwie es vordem zum öfteren geschehen ist. Von uns, den Haushaltern, wird nur gefordert, dass wir treu erfunden werden und nicht durch Schalkheit der Menschen und Täuscherei (Eph. 4, 14) die uns anvertrauten Geheimnisse des Glaubens uns entreissen lassen oder wegwerfen. Ich würde Gott danken, wenn die Frucht dieser Vorträge, die zunächst in den Dienst des dogmatischen Verständnisses sich stellen sollten, auch diese wäre, uns in solcher Treue der Haushalter Gottes zu stärken und zu bewahren.

Druck von C. G. Röder in Leipzig.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

A. **Deichert**'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), Erlangen und Leipzig.

Schmid, Prof. **H.,** *Handbuch der Kirchengeschichte.* 2 Bde. 10 Mk.

Schnedermann, Prof. D. **G.,** *Frank und Ritschl.* Ein erweiterter Vortrag. 75 Pf.

Seeberg, Prof. D. **R.,** *Brauchen wir ein neues Dogma?* 60 Pf.

— —, *Der Apologet Aristides.* Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleit. Untersuchungen über dieselben. 2 Mk.

Thomasius, Prof. **G.,** *Christi Person und Werk.* Darstellung der evang.-luth. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 3. Aufl. bearbeitet von Lic. Winter. 2 Bde. 18 Mk., eleg. geb. 21 Mk.

— —, *Die christliche Dogmengeschichte* als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt. 2. Aufl. Nach des Verfassers Tod herausgeg. von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bde. 22 Mk., eleg. geb. 26 Mk.

Zahn, Prof. D. **Th.,** *Acta Joannis* unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass bearbeitet. 10 Mk.

— —, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.* I. Bd. Tatians Diatessaron. 9 Mk. II. Bd. Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien. 8 Mk. III. Bd. Supplementum Clementinum. 7 Mk. IV. Bd. herausgeg. von Johs. Haussleiter und Th. Zahn. 8 Mk. V. Bd. 13 Mk. 50 Pf.

— —, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons.* I. Bd. Das neue Testament vor Origines. 1. u. 2. Hälfte. à 12 Mk. II. Bd. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 10 Mk. 50 Pf. 2. Hälfte 1. Abth. 5 Mk. 70 Pf. 2. Abth. 10 Mk. 50 Pf.

— —, *Einige Bemerkungen zu Ad. Harnack's Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. 1.* 60 Pf.

— —, *Das apostolische Symbolum.* Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 2. Aufl. 1 Mk. 35 Pf.

— —, *Das Evangelium des Petrus.* Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht. 1 Mk. 20 Pf.

— —, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche.* 50 Pf.

— —, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche.* 4 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 5 Mk. 50 Pf.

C. G. Röder, Leipzig.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Frank, Franz Hermann Reinhold <<von>>,

Geschichte und Kritik der neueren Theologie Insbesondere d. systematischen, seit Schleiermacher. Aus d. Nachlass d. Verfassers hrsg

Erlangen 1894

Th.u. 472 d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11890449-9